Résumé de la métaphysique intégrale

Frithjof Schuon

– 1985 –

AVANT-PROPOS

Faire un tour d'horizon de métaphysique intégrale est soit un travail d'Hercule, soit un jeu d'enfant. On peut en effet, soit tenter de satisfaire tous les besoins de causalité et toutes les nuances de pensée, soit au contraire s'en tenir à des schémas fondamentaux en faisant confiance au lecteur, à son intuition intellec-tuelle et à sa bonne volonté. En fait, on ne saurait échapper ni à l'une ni à l'autre de ces méthodes; il faut donc trouver un moyen terme, et plût à Dieu que nous y soyons parvenus.

Au demeurant, nous l'avons dit plus d'une fois, la raison d'être d'une doctrine est, non de livrer par des mots la connaissance totale, mais simplement d'offrir des points de repère pouvant permettre d'accéder à cette connaissance — le Ciel aidant — ou plutôt à ses éléments essentiels. Et rappelons également ceci, à l'intention des rationalistes et des sceptiques: une idée n'est pas vraie parce qu'on peut la prouver, mais on peut la prouver parce qu'elle est vraie ; encore n'est-il possible de la prouver qu'à ceux qui y reconnaissent des échos de leur propre substance immortelle. Car discerner ce qui dépasse les sens, c'est se souvenir de quelque chose que l'on porte en soi-même, selon la thèse platonicienne bien connue.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander à bon droit quelle est l'utilité d'un nouveau texte qui résume des choses qui ont été dites dans plusieurs livres du même auteur; car il ne s'agit pas de "tuer le patient à force de remèdes". La réponse est que le besoin même d'écrire un tel résumé indique son droit à l'existence : c'est-à- dire que les vérités métaphysiques s'expriment pour être assimilées — non pour être pensées seulement — et que cet intérêt ou ce souci peut rendre opportunes des formulations qui, sans être forcément nouvelles sous tous leurs aspects, — ce qui serait d'ailleurs impossible, — n'en offrent pas moins des clefs nouvelles pour l'assimilation en profondeur. Et c'est au lecteur d'évaluer l'oppportunité subjective de ces points de repère ou de référence.

*
* *

Ce livre, en dépit de son titre — inévitablement insuffisant — ne traite pas de métaphysique seulement, il aborde également des sujets relevant du monde humain, spirituel et traditionnel, comme ce fut le cas de tous nos précédents ouvrages. Il en est nécessairement ainsi puisque la raison d'être des doctrines est l'homme et qu'il n'est que logique, quand on s'occupe de vérités et de formulations, de considérer également les réceptacles auxquels elles sont destinées.

D'aucuns ont cru pouvoir mettre en doute la capacité du langage d'exprimer adéquatement des réalités métaphysiques; pour les uns, le langage est déterminé privativement par l'ambiance terrestre et par les limitations de l'individualité humaine, tandis que pour d'autres la pensée est déterminée et dévalorisée par les contingences de la grammaire. Nous demandons: oui ou non, l'homme est-il capable de connaissance transcendante? Et nous répondons: il l'est par définition, ce qui revient à dire que, sans cette capacité, il ne serait pas l'homme; l'homme incapable de connaissance métaphysique serait dépourvu de raison suffisante. Et si l'homme est capable de cette connaissance, son langage doit *ipso facto* être capable de l'exprimer; en fait, le langage humain comporte un mode symboliste et un mode conceptuel, le premier étant propre au langage comme tel, et le second, à un langage élaboré en fonction d'un besoin de différenciation spéculative. Tel est l'homme, tel est son langage.

Table des matières

RÉSUMÉ DE LA MÉTAPHYSIQUE INTÉGRALE

Notre intention est ici de proposer un tour d'horizon de doctrine métaphysique. Pour entrer en matière, force nous est de partir de l'idée – une fois de plus – que le Réel suprême est absolu, et qu'étant tel, il est infini. Est absolu ce qui n'admet aucune augmentation ni aucune diminution, ou aucune répétition ni aucune division; donc ce qui est à la fois uniquement soi-même et totalement soi-même. Et est infini ce qui n'est déterminé par aucune frontière; c'est tout d'abord la Potentialité ou la Possibilité en soi, et *ipso facto* la Possibilité des choses, donc la Virtualité. Sans la Toute-Possibilité, il n'y aurait ni Créateur ni création, ni *Mâyâ* ni *Samsâra*.

L'infini est pout ainsi dire la dimension intrinsèque de plénitude propre à l'Absolu; qui dit Absolu, dit Infini, l'un n'étant pas concevable sans l'autre. Nous pouvons symboliser le rapport entre ces deux aspects du Réel suprême par les images suivantes: dans l'espace, l'absolu est le point, et l'infini est l'étendue; dans le temps, l'absolu est l'instant et l'infini, la durée. Sur le plan de la matière, l'absolu est l'éther – la substance primordiale sous-jacente et omniprésente- tandis que l'infini est la série indéfinie des formes plus ou moins complexes; enfin sur le plan du nombre, l'absolu sera l'unité ou l'unicité, et l'infini, la série illimitée des nombres ou quantités possibles, ou la totalité.

La distinction entre l'Absolu et l'Infini énonce les deux aspects fondamentaux du Réel, celui d'essentialité et celui de potentialité; c'est là la préfiguration principielle la plus élevée des pôles masculin et féminin. C'est du second aspect, l'Infini, - lequel coïncide avec la Toute-Possibilité, - que surgit le Rayonnement universel, donc la *Mâyâ* à la fois divine et cosmique.

*
* *

Le "Souverain Bien" est la Cause première en tant qu'elle se révèle par les phénomènes que, précisément, nous appelons "les biens"; c'est dire que le réel et le bien coïncident. Ce sont en effet les phénomènes positifs qui témoignent du Réel suprême; ce ne sont pas les phénomènes négatifs, privatifs ou subversifs, lesquels seraient des manifestations du néant "s'il existait", et qui le sont sous un certain rapport indirect et paradoxal en ce sens que le néant correspond à un but irréalisable mais tendant néanmoins à se réaliser. Le mal est "la possibilité de l'impossible", sans laquelle l'Infini ne serait pas l'Infini; demander pourquoi la Toute-Possibilité englobe la possibilité de sa propre négation, possibilité toujours amorcer à nouveau mais jamais actualiser pleinement, équivaut à demander pourquoi l'Existence est l'Existence, ou pourquoi l'Être est l'Être.

Donc si nous appelons le Principe suprême le Bien, l'*Agathon*, ou si nous disons que c'est le Souverain Bien qui est l'Absolu, et partant l'Infini, ce n'est pas parce que nous limitons paradoxalement le Réel, mais c'est parce que nous savons que tout dérive de lui et le manifeste essentiellement, donc révèle sa nature. On peut certes dire que la divinité est "au-delà du bien et du mal", mais à condition d'ajouter que cet "au-delà" est à son tour un "bien" en ce sens qu'il témoigne d'une Essence dans laquelle il ne peut y avoir une ombre de

limitation ou de privation, et laquelle par conséquent ne peut être que l'absolu Bien ou l'absolue Plénitude; ce qui peut être difficile à exprimer, mais non impossible à concevoir.
La diversité des biens manifestés dans le monde a évidemment sa source dans une diversité principielle et archétypique dont la racine se situe dans le suprême Principe même; il s'agit là non seulement des qualités divines, dont dérivent nos vertus, mais aussi – sous un autre rapport – des aspects de la divine Personnalité, dont dérivent nos facultés; nous reparlerons plus loin.

Toujours en ce qui concerne les réverbérations des aspects ou modes du Souverain Bien, il y a aussi le rapport de transcendance et celui d'immanence à envisager, le premier se rattachant plutôt à l'aspect d'Absolu, et le second, à celui d'Infini. Sous le premier rapport, Dieu seul est le Bien; lui seul qui possède, par exemple, la qualité de beauté; au regard de la Beauté divine, la beauté d'une créature n'est rien, comme l'existence elle-même n'est rien à côté de l'Etre divin; c'est là la perspective de la transcendance. La perspective d'immanence part elle aussi de l'axiome que Dieu seul possède et les qualités et la réalité; mais sa conclusion est positive et participative, c'est-à-dire qu'on dira que la beauté d'une créature – étant la beauté et non son contraire – est nécessairement celle de Dieu, puisqu'il n'y en a pas d'autre; et de même pour toutes les autres qualités, sans oublier, à leur base, le miracle de l'existence. La perspective d'immanence n'anéantit pas – comme celle de transcendance- les qualités créaturielles, au contraire elle les divinise, si l'on peut s'exprimer ainsi.

*
* *

Toutes nos précédentes considérations évoquent la question du "pourquoi" de la manifestation universelle, et secondairement, en fonction même de cette question, le problème du mal. Pour répondre à l'interrogation pourquoi il y a une relativité, donc une *Mâyâ* et par conséquent une manifestation, nous nous référerons en premier lieu à une idée de Saint Augustin que nous avons mentionnée plus d'une fois, à savoir qu'il est dans la nature du bien de vouloir se communiquer: qui dit bien, dit rayonnement, dit éloignement, donc aliénation ou appauvrissement; les rayons solaires s'amenuisent, et se perdent dans la nuit de l'espace. D'où ce phénomène paradoxal qu'est, au bout de la trajectoire, le mal qui a néanmoins la fonction positive de rehausser le bien *a contrario*, et de contribuer à sa façon à l'équilibre dans l'ordre phénoménal.

Une remarque s'impose ici au sujet de la divergence entre l'idée aryenne ou gréco-hindoue de "manifestation universelle" et l'idée sémitique ou monothéiste de "création". La première idée se réfère au monde en tant qu'il résulte d'une nécessité ontologique, celle du rayonnement ou de communication du Bien précisément; en d'autres termes, *Mâyâ* surgit de l'infinitude du Principe suprême; et qui dit *Mâyâ*, dit *samsâra,* monde de la "transmigration". Quant à l'idée sémitique de création, elle se réfère au monde, non envisagé dans sa totalité, mais réduit à un seul cycle et conçu comme l'effet d'un acte "libre" de Dieu.

En réalité, la création à laquelle nous appartenons est un cycle de la manifestation universelle, celle-ci étant composée d'une indéfinité de cycles "nécessaires" sous leur rapport de leur existence mais "libres" sous celui de leur particularité. L'univers est un tissu fait de nécessité et de liberté, de rigueur mathématique et de jeu musical; tout phénomène participe de ces deux principes.

La première distinction à faire en doctrine intégrale est celle entre l'Absolu et le relatif, ou entre l'Infini et le fini; entre *Atmâ et Mâyâ.* Le premier terme exprime a priori la seule Essence, la "Divinité" eckhartienne, le Sur-Etre; le "Dieu Personnel" relève déja de *Mâyâ,* il en est le sommet "relativement absolu", et il englobe en un certain sens tout le règne de la relativité, jusqu'à l'extrême limite de la projection cosmogonique.

La seconde distinction “qualitative” et “descendante” à faire est celle entre le Principe et la manifestation, Dieu et le monde. Le Principe inclut l’Absolu et son reflet dans la relativité, l’Etre ou le Dieu personnel précisément; c’est là la distinction entre le “pur Absolu” et l’”Absolu relatif”; ce dernier étant relatif par rapport à l’Absolu en soi, et absolu par rapport au monde. La Manifestation, elle, s’étend du reflet central du Principe – Le Logos, le monde céleste, angélique et avatârique - jusqu’au monde périphérique, infra-céleste, purement “naturel” et samsârique.

Une troisième distinction-synthèse à faire est celle entre le “Ciel” et la “terre”, ce dernier mot devant être pris dans un sens symbolique ou analogique: l’ordre céleste inclut, d’une part les deux “degrés” du Principe même, à savoir le “pur Absolu” et l’Absolu teinté de relativité, et d’autre part le Principe manifesté au centre du cosmos, le Logos; tandis que l’ordre “terrestre”, -qu’il s’agisse de notre terre ou d’autres mondes analogues qui nous restent forcément inconnus,- l’ordre terrestre est donc ce monde purement naturel que nous avons mentionné plus haut.

Une quatrième distinction fondamentale situe le Logos au centre: d’une part il se place au-dessous du pur Absolu et au-dessus du monde “naturel” et “profane”, et d’autre part il combine le “céleste” et le “terrestre” – ou le “divin” et l’”humain” – du fait qu’il englobe la dimension déja relative du Principe et la manifestation de ce Principe au centre cosmique. Le Logos est “Parole incréée”; il est “vrai homme et vrai Dieu”.

Tout ceci signifie que l’Univers total comporte quatre degrés fondamentaux: le Principe en soi, qui est “pur Absolu”; le Principe déja compris en *Mâya,* lequel est le Dieu créateur, législateur et salvateur; le Principe réfléchi dans l’ordre crée, lequel est l’ordre “céleste”, et aussi l’*Avâtara*; et la création périphérique qui est purement “horizontale” et “naturelle”. En d’autre termes: premièrement, le Principe en soi; deuxièmement la préfiguration de la manifestation dans le principe; troisièmement, la projection du Principe dans la manifestation; et quatrièmement, la manifestation en soi. C’est-à-dire que la ligne de démarcation change de place ou de niveau suivant la perspective.

*
* *

Le rapport entre l’Absolu et le relatif - entre *Atmâ et Mâya* – implique trois situations ou tendances: premièrement, la conformité au Principe, ou la tendance “vers le haut”; deuxièmement, l’affirmation expansive des possibilités, donc l’existence “horizontale”, “passionnelle” si l’on veut; et troisièmement, la non-conformité au Principe, et partant la “tendance vers le bas”, le mouvement illusoire en direction d’un “néant” évidemment inexistant, mais possible en tant que point de référence négatif et subversif. Ce sont les trois *gunas* de la doctrine hindoue, lesquelles pénètrent et réglementent tout le créé.

Mais il n’y a pas que cette hiérarchie de situations ou tendances, il y a aussi, dans l’Univers, la manifestation diversifiante des possibilités positives incluses dans la Potentialité divine: ainsi, il y a la complémentarité entre la fonction active et la fonction passive, le pôle masculin et le pôle féminin, comme il y a les facultés et les qualités que nous rencontrons partout dans le monde et que nous possédons nous-même à un degré ou un autre. Toutes les possibilités cosmiques dérivent de ces principes et de leurs combinaisons indéfiniment diverses.

Pour être plus explicite, nous dirons: il y a tout d’abord, en deçà de la Substance une, et en quelque sorte à titre de reflet des aspects “Absolu” et “Infini”, la dualité des fonctions créatrices, ou des pôles masculin et féminin; c’est la dualité “Activité-Passivité” dont dérivent toutes les fonctions analogues à tous les niveaux de l’Univers. Il y a ensuite, également à tous

les niveaux universels, toujours y compris le sommet divin de *Mâya*, la trinité des facultés divines et universelles: “Conscience-Puissance-Amour”; toutes les capacités de connaître, de vouloir et d’aimer en dérivent. Après cette trinité vient, dans une série de conceptions numérales, la quaternité des qualités fondamentales, à savoir la “Pureté” ou la “Rigueur”, la “Vie” ou la “Douceur”, la “Force” ou l’”Acte”, la “Beauté” ou la “Bonté”, ou la “Paix” ou la “Béatitude”; c’est analogiquement la quaternité “Froid-Chaleur-Sécheresse-Humidité”, à laquelle correspond d’ailleurs celle des points cardinaux.

La trinité, nous l’avons vu, comprend les “facultés” à la fois divines et créaturielles: la capacité de connaître, celle de vouloir et celle d’aimer. Dans le ternaire maçonnique “Sagesse-Force-Beauté”, ces facultés sont exprimées par leurs aspects qualitatifs: la Sagesse est le contenu de la connaissance; la Force est la vertu de la volonté; la Beauté est l’objet idéal de l’amour. Dans la trinité védantine “Etre-Conscience-Félicité”, les facultés sont réduites à leurs essences ontologiques; c’est en un certain sens le ternaire “Objet-Sujet-Union”; le premier élément évoque la volonté, le second la connaissance, et le troisième l’amour; le pôle “Etre”, *Sat*, contient potentiellement la “Puissance”, d’où son rapport avec la volonté[1]. Une autre Trinité hindoue – moins fondamentale que la précédente – est la *Trimûrti,* la “Triple Manifestation”: d’une part, elle est mise en rapport avec les trois tendances cosmiques, - l’ascendante, l’expansive et la descendante,- et elle représente alors une hiérarchie ou une “verticalité”; d’autre part et plus directement, elle relève du point de vue de l’”horizontalité”, du fait qu’elle représente un système à termes quasi équivalents et complémentaires. *Shiva* est comparable à la tendance ténébreuse et descendante en tant qu’il nie et il détruit; mail il relève également de l’aspect divin *Chit*, de la “Conscience” – ou de la “Connaissance” – en tant qu’il réduit en cendre la “Grande illusion”, *Mahâ-Moha,* ce qui représente une fonction intrinsèquement positive.

Résumons-nous: les nombres principels – ou les symboles numéraux – sont soit “horizontaux” soit “verticaux”, suivant qu’ils indiquent, soit une différenciation, qui se reflète à chaque niveau universel, soit une projection, qui s’enfonce dans la relativité. Quand la dualité est horizontale, elle exprime les pôles “actif” et “passif”; quand elle est verticale, elle exprime les degrés “absolu” et “relatif”, dans l’Ordre divin d’abord et dans l’ordre cosmique ensuite. Quand la trinité est horizontale, elle exprime les facultés *a priori* divines; quand elle est verticale, elle exprime les tendances cosmiques. Enfin, quand la quaternité est horizontale, elle se réfère aux qualités universelles; quand elle est verticale, elle indique les degrés de l’Univers – l’enfoncement de la relativité – que nous avons décrit plus haut.

Perfection et Projection; toute la structure de l’Univers s’énonce par ces deux mots. Les nombres “horizontaux” se rapportent aux polarisations de la divine Perfection, et les nombres “verticaux”, aux degrés de la Projection cosmogonique.

Une précision s’impose en ce qui concerne les aspects du Souverain Bien: il n’y a pas lieu d’envisager une trinité qui serait formée des aspects “Bien”, “Absolu”, “Infini”; ce qu’il faut dire plutôt, c’est que le Souverain Bien est absolu et que, étant tel, il est infini. Le divin Bien, par sa nature même, “veut se communiquer” ou “rayonner”, et cette “volonté” se trouve nécessairement préfigurée, si l’on peut dire, dansa sa nature intrinsèque.

*
* *

[1] Faisons remarquer à cette occasion que la Trinité que le Koran attribue au Christianisme – le Père, le Fils, la Vierge – est tout à fait logique en son genre et correspond à ce que nous venons d’exposer ; quant à la Trinité chrétienne proprement dite, le Saint-Esprit représente, comme la Vierge, le mystère du divin Amour.

Selon un proverbe allemand, "qui dit A, doit dire B" *(Wer A sagt, muss B sagen)*, ce qui s'applique également, et même avant tout, à la connaissance. L'unicité de l'Objet divin exige la totalité du sujet humain; c'est là le principe et la clef de la Doctrine sacrée, et c'est ce qui distingue celle-ci de la philosophie profane, laquelle peut demander à l'homme de se gonfler, mais jamais ne lui demandera de se dépasser.

L'exigence totale de la Doctrine sacrée – de la "théosophie" au sens propre du mot – résulte du fait que l'intelligence spécifiquement humaine est par définition capable d'objectivité et de transcendance et implique *ipso facto* cette même capacité pour la volonté et pour l'âme sensible; d'où la liberté de notre volonté et l'instinct moral de notre âme. Et de même que notre intelligence n'est pleinement humaine que par les vérités concernant Dieu et nos fins dernières, de même notre volonté n'est pleinement humaine que par sa participation opérative à ces vérités, et de même notre âme n'est humaine que par sa moralité, son détachement et sa magnanimité; donc aussi par son amour de la Vérité et de la Voie. Dire que la volonté libre et la sensibilité morale font partie de l'intelligence de l'*homo sapiens*, signifie qu'il n'y a pas de connaissance métaphysique conséquente et plénière sans la participation des deux facultés dont il s'agit, la volitive et l'affective; connaître tout à fait, c'est être. Le cercle de la connaissance se referme dans notre personnalité, dans sa mort en Dieu et dans sa vie en Dieu. Et "là où est son trésor, là aussi est ton coeur".

LA CRÉATION COMME QUALITÉ DIVINE

Selon les Hindous et les Grecs, le monde équivaut à une qualité divine, en ce sens qu'il est une manifestation ontologiquement nécessaire de Dieu et qu'il participe par conséquent à la divine éternité; et cela nonobstant le fait que cette manifestation comporte essentiellement un rythme, ou autrement dit, qu'elle consiste à une chaîne de "créations" toujours nouvelles et diverses, cette chaîne n'ayant, comme le Créateur, ni commencement ni fin. C'est dire que l'Univers est conçu comme cycle permanent de "créations" impermanentes, ou comme un cycle co-éternel des mondes temporels.

Selon les Sémites monothéistes, y compris les Chrétiens, le monde n'a pas cet aspect de coéternité; il procède non d'une nécessité de la nature divine, mais d'un acte libre de Dieu; il pourrait ne pas être et il a un commencement, mais pas de fin puisque Dieu en a décidé ainsi. L'explication de ces énigmes est que les Sémites qui sont "humanistes" et moralistes avant d'être métaphysiciens, ne prennent en considération qu'un seul cycle, en sorte qu'ils ont raison d'admettre une création unique; la manifestation cosmique totale, et partant coéternelle à Dieu, ne saurait les intéresser – sauf au niveau ésotérique – étant donné que, précisément, leur perspective est une sorte de "nationalisme de la condition humaine"[2].

Comme nous venons de l'indiquer, la manifestation cosmique et coéternelle est nécessaire, puisque Dieu l'est, tandis que la "création" est libre puisqu'elle est, non "la manifestation comme telle", mais "telle manifestation". Dieu est en effet libre dans ses "modes d'expression", mais non dans ses "manières d'être", si l'on peut dire, et il en est forcément ainsi puisque la perfection de liberté et la perfection de nécessité doivent se trouver toutes deux dans la nature divine; n'en déplaise aux théologiens anthropomorphistes qui voient dans la nécessité une contrainte, et qui confondent inconsciemment la liberté avec l'arbitraire, donc avec l'absence de principes.

En fait, Dieu n'était pas obligé de créer "tel monde", c'est-à-dire tels minéraux, telles plantes, tels animaux; mais il s'obligeait lui-même – de par sa nature – à créer "le monde comme tel": par sa nature, c'est-à-dire en vertu du Rayonnement qu'exige son caractère de "Bien".

Peut-être devrions-nous répéter ici – à cause de son importance doctrinale – la thèse que nous avons formulée plus haut, et qui est la suivante: en partant de l'idée que le Principe Suprême est à la fois absolu et infini, nous préciserons que sous le premier rapport, il est la seule Réalité, et que sous le second, il est la Toute-Possibilité. Or l'Absolu s'affirme, en se manifestant, par l'existence et par les substances qui la concrétisent; l'Infini se manifeste corrélativement par l'espace et le temps, et par la diversité illimitée de leurs contenus. Le Bien en tant que tel se manifeste en tout ceci par les phénomènes positifs, - qu'il s'agisse de créatures, de choses, de facultés ou de qualités, - et indirectement *a contrario*, donc en mode privatif et contrastant, par les phénomènes négatifs, lesquels indiquent l'éloignement de la Source divine; éloignement causé, précisément, par le Rayonnement manifestant ou créateur; donc par le processus cosmogonique.

Ou encore: le nombre un, le point géométrique, ou le cercle et la sphère manifestent l'Absolu, c'est-à-dire le Bien sous son aspect d'Absoluité; corrélativement, la série indéfinie

---

[2] L'esprit sémite moyen s'intéresse moins à ce qui « est » objectivement, qu'à ce qui « est indispensable » subjectivement ; toute question de complexité ethnique et d'ésotérisme mise à part.

des nombres, des figures géométriques et des formes complexes manifeste l'Infini, c'est-à-dire le Bien sous son aspect d'Infinitude. Pourtant, dans cette série la trace de l'Absolu s'affirme toujours à nouveau, et cela par les nombres, les figures planimétriques et les formes tridimensionnelles qui récapitulent respectivement l'unité, le point, le cercle et la sphère; ce sera, dans l'ordre numérique, - pour ne donner que cet exemple, - par le nombre trois, lequel marque, dans l'expansion de la Possibilité, un premier retour à l'Unité.

L'idée augusinienne que le bien tend, par sa nature même, à se communiquer, est platonicienne au fond: elle s'impose du fait que, selon Platon, l'Absolu est par définition le "Souverain bien", l'*Agathón;* qui dit "Bien", dit Rayonnement ou Manifestation. Et c'est pour cela que dans l'islam le second nom de Dieu est l'"infiniment Compatissant", *Rahmân*; c'est en vertu de sa *Rahmah* que Dieu créa le monde, lui qui "était un Tésor caché" et qui "voulait être connu", selon un *hadîth*. Dans le *Vedânta*, l'idée du "Souverain Bien" ressort du ternaire *Sat, Chit, Ananda*: "Etre", "Conscience", "Béatitude"; le troisième terme coïncidant avec la Toute-Possibilité, donc avec le Rayonnement. S'il n'y avait pas *Mâyâ*, *Atmâ* ne serait pas *Atmâ*.

*
* *

Un point crucial dans le créationnisme sémitique est l'idée que Dieu a créé le monde "de rien", *ex nihilo*. A ce sujet, nous avons les observations suivantes à faire: dans l'expression *creatio ex nihilo*, le mot *ex* semble indiquer, selon une logique toute factice, que le néant est considéré implicitement comme une "chose", donc comme quelque chose qui absurdement "préexiste" à la création; en réalité, le mot *ex* relève uniquement de la structure du langage, il ne prouve donc rien quant aux idées; comme le langage est fait pour rendre compte de ce qui existe, on ne peut lui demander des grammaticaux appropriés à ce qui n'existe pas. Le mot *nihil* exprime l'absence d'existence ou de réalité, et c'est tout; c'est parfaitement clair, et cela exclut d'avance le risque que le néant fasse pour nous fonction de "chose" ou d'"objet". Dieu a créé le monde de rien, c'est-à-dire qu'il ne l'a tiré d'aucun élément préexistant; or le néant ne saurait être "préexistant" à un titre quelconque, puisqu'il est précisément l'inexistence[3].

Il faut y insister: le fait que "inexistant" est un mot, donc en quelque chose d'existant, n'implique aucunement que l'inexistant soit conçu comme existant par quiconque sait penser; dire que "Dieu a fait le monde de rien" ne signifie pas, en dépit du mot *ex*, qu'il ait pris de "rien" pour en tirer "quelque chose", comme les hommes prennent une matière quand ils façonnent un objet ménager ou une oeuvre d'art. C'est parce qu'on comprend tout naturellement ce que signifie le mot "rien", qu'on l'emploie, et que le Saint-Esprit fut le premier à l'employer; si l'Esprit n'avait pas voulu qu'on entende ce *nihil* au pied de la terre, il aurait employé un autre mot[4].

A *priori* donc, le mot *nihil* signifie "rien"; mais *a posteriori* et selon une interprétation ésotérique, ce même mot peut signifier ce qui, tout en étant réel, n'existe pas sur le plan du

---

[3] Si on disait *emanatio es Deo,* le mot *ex* indiquerait une causalité ontologique ; mais dans *creatio ex nihilo*, il n'indique qu'un rapport logique. A noter dans *creatio ex nihilo,* les mots *ex nihilo* ne font que préciser la notion de *creatio,* celle-ci étant *ex nihilo* par définition.

[4] « ... Regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a fait de rien... » (II. Maccabées, VII, 28). De même, tous les Symboles − eux aussi inspirés de l'Esprit Saint − enseignent la *creatio ex nihilo*.

monde, ce “réel” ne pouvant être que Dieu[5]; or si le monde se définit comme “quelque chose”, Dieu, qui n’est pas ce “quelque chose”, apparaîtra comme “rien”. Nous pouvons exprimer ce distinguo entre les deux significations du mot *nihil* – l’une littérale nécessaire et l’autre transposée et possible – également de la façon suivante: selon le sens propre du mot, *nihil* signifie ce qui, n’étant rien, est pour ainsi dire “au-dessus” de l’existence; selon une interprétation ésotérique – qui du reste viole le sens propre du mot – *nihil* est au contraire ce qui étant principiel et partant non manifesté, est “au-dessus” de l’existence, donc de la manifestation, et ce qui par conséquent apparaît absurdement comme “rien” sur le plan de cette dernière.

*
* *

Positivement parlant, le monde est créé par le Verbe[6]; la *creatio ex nihilo* cède alors la *creatio per Verbum:* “Tout a été fait par lui, et sans lui rien n’a été fait, de ce qui a été fait”, enseigne l’Evangile de saint Jean. La *Creatio ex nihilo per Verbum* évoque, par ses deux parties – négative l’une et positive l’autre – cette mystérieuse formule du Cantique des Cantiques: “Je suis noire mais belle”; et aussi le Témoignage de Foi de l’Islam, lequel comporte lui aussi deux parties à la fois antinomiques et complémentaires: “Point de divinité, si ce n’est la (seule) Divinité”.

Le Verbe créateur peut s’entendre à deux degrés, et c’est cette “fluctuation” qui explique l’incompréhension quasi générale, de la part des théologiens, du “démiurge” platonicien. Tout d’abord, le Verbe se situe au degré du Principe ontologique, de l’Etre, dont il est le pôle actif, le *Purusha* védantin[7]; c’est en effet l’Intellect divin qui conçoit les possibilités de manifestation ou les archétypes. Vient ensuite, au centre même de la Manifestation universelle, le reflet opératif de *Purusha*, à savoir *Buddhi*, le Verbe manifesté et agissant; c’est lui le démiurge proprement dit. Cette *Buddhi* est “l’Esprit qui planait sur les eaux”, le divin *Purusha*, lui demeurant immuable puisqu’il relève du pur Etre; mais comme nous l’avons dit, il se mire au centre de l’Existence afin de prévenir efficient, en tant que *Buddhi* précisément. Et rappelons ici ces sentences de David: “Par sa parole (son Verbe) les cieux ont été faits, par le Souffle de sa bouche, toute leur armée... Lui parle, ceci est; lui commande, ceci existe.” (Psaume 33, 6 et 9)[8].

C’est-à-dire: de même que la *Mâyâ* principielle se bipolarise en *Purusha* et *Prakriti*, de même la *Mâyâ* manifestée comporte deux pôles, à savoir le démiurge actif et imaginatif et la Substance passive mais efficiente; c’est cette *materia prima* qui est le *tohu wa bohu* de la Genèse ou le *Khaos* – le “vide” – de la Théogonie d’Hésiode. A noter que le mot grec khaos a la double signification de “gouffre primordial” et de “matière indéterminée”; ce n’est ni le néant pur et simple, ni une substance précédant l’acte créateur, mais c’est, ensemble avec le démiurge, le premier contenu de la création; le démiurge actif étant le centre, et son

---

5 « ... Toutes les possibilités sont comprises dans la Possibilité totale, qui ne fait qu’un avec le Principe même... Donc, si la manifestation procède de ces possibilités,... elle ne vient de rien qui soit extérieur au Principe... » (René Guénon, *Création et Manifestation,* dans *Etudes Traditionnelles*, oct. 1937.)

6 C’est ce qu’exprime la Genèse par la formule plusieurs fois répétée: “Dieu dit”.

7 Le pôle passif inséparable étant *Prakriti*, la Substance principielle ou la « Féminité divine » ; la mère de tous les êtres.

8 On a traduit également : « Il a parlé, et cela naquit ; il a ordonné, et cela fut là. » Le premier résultat signifie sans doute la conception dans l’Intellect divin, - donc les possibilités conçues par *Purusha,* l’Etre, - et le second résultat, l’effectuation créatrice par *Buddhi.*

complément passif, la périphérie. Ce double démiurge constitue la puissance créatrice au sein de la création même.

C'est l'aspect passif du démiurge que nous reconnaissons dans l'"Eau" des Akkadiens-Babyloniens, nonobstant leur concept parallèle d'un "Père" créateur (*Apsu*) et d'une "Mère" créatrice (*Tiamat*). L'"Eau" de Thalès s'identifie à la Substance première; de même l'"Infini" (*Apeiron*) d'Anaximandre, et de même encore le "Feu" d'Héraclite. Il est toutefois probable que ces divers concepts s'appliquent au degré divin aussi bien qu'au degré cosmique, qu'ils se réfèrent par conséquent aussi bien à l'Etre divin qu'au démiurge. Tout cela, bien entendu, n'a rien à voir avec le *nihil* simplement logique et totalement négatif de la *creatio ex nihilo*; mais si l'on tient absolument à donner à ce *nihil* un sens positif, - à l'encontre du sens propre et par transposition symboliste, - il y a deux interprétations possibles, à savoir le "Néant divin" et le "néant céleste", Dieu et le démiurge; en aucun cas le Sur-Etre – le "pur Absolu" – car celui-ci ne saurait intervenir quand il s'agit de la création.

Sans doute l'explication profonde des mythes de la femme "pécheresse", "prisonnière" des puissances chtoniennes, "ravie" par un démon, "engloutie" par la terre, devenue "infernale", - Eve, Eurydice, Sîtâ, Izanami, suivant le cas, - sans doute cette explication se trouve-t-elle dans la scission entre le démiurge mâle et le démiurge femelle, ou entre le centre et la périphérie du cosmos; cette périphérie étant envisagée alors, non comme la substance cosmique en soi, laquelle reste vierge par rapport à ses productions, mais comme l'ensemble de ces dernières; car ce sont les accidents, et non la substance, qui comportent le "mal" sous toutes ses formes. Mais, outre que la substance reste vierge tout en étant mère, elle se rachète sur le plan même de son extériorisation, et cela par ses contenus positifs, en principe sacramentels et salvateurs; symboliquement parlant, si la "femme" s'est perdue en choisissant la "matière" ou le "monde", elle s'est rachetée – et se rachète – en donnant naissance à l'*Avatâra*[9]. A part cela, "toute chose est *Atmâ*"; et "ce n'est pas pour l'amour de l'époux (ou de l'épouse ou du fils) que l'époux (ou l'épouse ou le fils) est cher, mais pour l'amour de l'*Atmâ* qui est en lui". C'est-à-dire que l'élément féminin – la Substance – est par définition un miroir de l'Essence[10], en dépit de sa fonction extériorisante et éloignante; du reste, un miroir est forcément séparé de ce qu'il reflète, et c'est là son ambiguïté.

*
* *

Sans conteste possible, l'expression la plus directe et partant la plus complète du mystère cosmogonique est la doctrine hindoue; c'est donc à celle-ci, et non aux ésotérismes sémitiques, qu'il convient d'avoir recours en premier lieu pour savoir "de quoi il s'agit". L'essence de cette doctrine est l'idée de *Mâyâ*, que nous avons souvent évoquée dans nos écrits; c'est l'idée de la Relativité universelle, et c'est précisément cette idée qui manque, non seulement aux Sémites, mais aussi aux Aryens occidentaux, exception faite des ésotéristes, y

---

9 Quand saint Paul dit que la femme gagne son salut par la fonction d'enfantement, il évoque implicitement ce mystère. Le point de vue est différent quand il préconise l'idéal de virginité : dans ce cas, la femme participe, non à la fonction positivement créatrice, mais à la pureté inviolable de la Substance.

10 En fait, les termes « substance » et « essence » sont souvent synonymes, mais à rigoureusement parler, le premier terme suggère une continuité, et le second, une discontinuité ; le premier se référant plutôt à l'immanence, et le second, à la transcendance. D'une part, on distingue entre la substance qui est permanente, et les « accidents », qui changent ; d'autre part, on fait la distinction entre l'essence, qui est la nature foncière, - qu'il s'agisse du Principe de la manifestation, - et de la « forme », qui est le reflet ou le mode d'expression.

compris *a priori* les platoniciens[11]; mais l'Occident antique, "classique" ou non, n'en possédait pas moins une cosmologie proche de celle des Hindous.

Or la *Mâyâ* englobe par définition tout ce qui concerne de près ou de loin le mystère de la "création": elle englobe par conséquent et *Purusha* et *Buddhi*, c'est-à-dire le "Verbe" au degré métacosmique aussi bien qu'au degré cosmique; en un mot elle englobe le Créateur aussi bien que la créature, "Dieu" aussi bien que le "monde"; seul le "pur Absolu", le "Sur-Etre", *Parabrahma* ou *Atmâ,* échappe à son emprise. C'est lui qui par sa nature détermine *Mâyâ*, mais elle ne saurait le déterminer en aucune manière, alors qu'elle détermine Dieu, la Personne créatrice, sans laquelle il ne saurait y avoir de création.

A la doctrine de la Relativité ou de l'"Illusion", ou de la "Magie divine", se joint celle des cycles cosmiques: le monde, ou l'univers manifesté, la "création" donc, est comme la "respiration" de la Divinité; il est essentiellement assujetti à des phases, à des "vies divines", comme diraient les Hindous. Il y a tout d'abord le *para*, qui est la "vie" du démiurge même et qui dure cent "années de *Brahmâ"*; les "jours de *Brahmâ"* – les *kalpas* – représentent chacun la durée d'un monde, donc d'une "création historique", la "nuit de *Brahmâ*" étant le "vide divin" entre deux créations *ex nihilo*. Chaque *kalpa* comporte mille *mahâ-yugas,* dont chacun se divise en quatre âges ou "yugas", à savoir le *krita-*, le *treta-*, le *dvâpara-* et le *kali-yuga*; ce sont analogiquement parlant, l'âge d'or, l'âge d'argent, l'âge d'airain et l'âge de fer. Sans doute, il y a des variations dans les différents symbolismes cosmologiques de l'Inde, mais le schéma fondamental reste identique; quoi qu'il en soit, ce qui importe essentiellement, c'est de savoir que le monde est une "illusion d'optique" et que cette illusion comporte nécessairement des modes et des cycles, comme le démontrent du reste, autour de nous et en nous-mêmes, les modes et les cycles de la nature. Les modes et cycles universels sont pour ainsi dire les marques de la Relativité, et cela par leur diversité et leur pluralité mêmes; au Principe seul revient la gloire d'être simple et unique. Nous pourrions dire également que la "création comme telle" – l'invariabilité du phénomène existentiel et la chaîne coéternelle des cycles – témoigne de la divine Nécessité; "telle création" – tel mode et tel cycle – témoigne au contraire de la divine Liberté; bien qu'à un autre point de vue, et de toute évidence, la Nécessité et la Liberté se combinent partout.

*
* *

Le *Vedânta* distingue entre une *Mâyâ* "pure", qui projette l'étendue espace-temps et qui n'est autre que le Dieu personnel (*Ishvara*), et une *Mâyâ* "impure", qui opère la diversification des phénomènes aussi bien que l'ignorance existencielle (*avidyâ*) et qui apparaît le plus directement sous la forme de l'âme individuelle (*jîvâtmâ*), subjectivement parlant tout au moins; mais ceci relève de la cosmologie – et en partie de l'antropologie – bien plus que de la cosmogonie, qui seule nous intéresse ici[12]. Relevons néanmoins que la *Mâyâ* manifestée – microcosmique aussi bien que macrocosmique – est conçue comme divisée en divers "états" ou "enveloppes", suivant le degré de relativité ou d'extériorisation, et qui sont, analogiquement et symboliquement: la "veille" (*vaishwânara*), le "rêve" (*taijasa*), le "sommeil profond" (*prâjna*), puis le "quatrième état" (*turîya*), lequel correspond à la Conscience absolument illimitée du suprême Soi (*Paramâtmâ)*. C'est l'importance même de

11 La notion de *Mâyâ* est essentiellement comprise dans la distinction platonicienne entre les choses contingentes et les « idées », les purs archétypes.

12 A noter que les concepts hindous sont souvent plus indicatifs que systématiquement conséquents, en ce sens que les auteurs entendent fournir des clefs plutôt que des notions strictement concordantes ; à vrai dire, cette remarque s'applique à la plupart des doctrines orientales.

l'idée de *Mâyâ* qui nous oblige à mentionner ici ces divers modes, qui étant fondamentaux concernent forcément aussi la cosmogonie: d'une part, chaque monde et chaque créature se situe à l'un de ces degrés, - tout en réalisant éventuellement plusieurs au point de vue de sa constitution, - et d'autre part, la projection cosmogonique s'opère du degré le plus intérieur vers l'extérieur[13]; on pourrait dire: vers le néant, si celui-ci avait une réalité autre que simplement indicative.

Au lieu de distinguer uniquement entre une Relativité qui est "pure" et une autre qui est "impure" – l'une étant principielle et l'autre phénoménale, - nous devons distinguer également, et cela est même essentiel, entre une Relativité qui est "ascendante" et une autre qui est "descendante", puis admettre une troisième qui se situe entre les deux et qui est "horizontale". Ce schéma correspond encore au ternaire des qualités universelles *(gunas)*: la "luminosité" ou la "légèreté" *(sattwa)*, l'"obscurité" ou la "lourdeur" *(tamas)*, et entre les deux, la "chaleur" ou l'"élan" *(rajas)*; il est en effet une *Mâyâ* qui est divine et qui attire à Dieu, une autre qui est satanique et qui éloigne Dieu, et une intermédiaire qui *a priori* est innocemment passionnelle et qui entend n'être qu'elle-même, si bien qu'elle reste provisoirement neutre à l'égard des deux autres qualités. Les manifestations de ces trois tendances sont soit statiques, soit dynamiques, suivant qu'il s'agit soit de "formes" soit de "mouvements", et cela à divers niveaux.

Faisons remarquer également – et cela résulte d'ailleurs des concepts traditionnels – que les degrés ou modes de *Mâyâ* peuvent être envisagés, soit en tant que subjectivités, soit en tant que principes ou phénomènes objectifs, suivant qu'on les conçoit en fonction du pôle "Conscience" ou du pôle "Etre". Ainsi, par exemple, il y a un rapport d'analogie entre l'état de veille *(vaishwânara)* et le corps, ou entre l'état de rêve *(taijasa)* et l'âme, le tout se trouvant préfiguré dans l'ordre universel; le microcosme et le macrocosme sont solidaires, si bien que toute la matière est notre corps, et que toute la substance psychique est notre âme.

*
* *

On pourrait être tenté de conclure, du fait que le Créateur aussi bien que la créature sont inclus en *Mâyâ*, que la discontinuité entre eux n'est que relative; mais c'est de discontinuité "relativement absolu" dont il faudrait parler dans ce cas. La discontinuité absolue entre l'existence et le Sur-Etre – ou l'Essence – se reflète sur le plan de la Relativité universelle, et ce reflet sera la discontinuité "relativement absolue" entre l'existence et l'Etre, la créature et le Créateur, le monde et Dieu. Si l'on nous objecte qu'une distance "relativement absolue" ne sort pas de la Relativité, que l'écart reste toujours relatif, nous répondons que dans le cas dont il s'agit ici, plus que dans tout autre cas analogue, et ontologiquement subordonné, la raison d'être de la distance est son caractère d'absoluité, qu'il faut nécessairement spécifier sous peine de suggérer de graves erreurs et de sacrifier la dimension de transcendance à celle d'immanence.

En d'autres termes: si la discontinuité entre la création et le Créateur est relative en raison de *Mâyâ*, qui englobe et la Cause et l'effet, elle n'en est pas moins absolue en raison de la transcendance du Principe à l'égard de la manifestation.

*
* *

---

13 C'est ce que l'évolutionnisme ignore par principe, lui qui veut, non que chaque espèce procède – indépendamment l'une de l'autre – de l'intérieur vers l'extérieur, mais que chacune procède à l'extérieur d'une espèce précédente ; l'intériorité étant niée de parti pris, et avec elle le monde des « idées » ou des archétypes.

A l'extériorisation créatrice, qui va du centre à la périphérie, répond une intériorisation initiatique ou mystique, qui procède en sens inverse, et dont la préfiguration psychologique est la vertu; celle-ci tend en effet de l'accidentel au substantiel ou de la forme contingente à l'archétype, à l'"idée", dont l'essence est le Souverain Bien, l'*Agathón*. Il en va de même de l'art, lequel est censé transférer l'archétype dans la contingence; et c'est là le véritable "réalisme", puisque le réel est au-dessus de nous, et non au-dessous comme le veulent les modernes. Mais l'expression artistique, cela va de soi, n'est encore, qu'une préfiguration de l'alchimie spirituelle, dont la matière est l'âme et qui réalise, intérieurement et foncièrement, ce que l'art nous montre et nous promet sur le plan des perceptions et émotions immédiates[14]. L'artiste porte le divin dans le monde; le mystique réintègre le monde – son âme – dans le divin; toujours avec l'aide du Ciel, car "sans moi vous ne pouvez rien faire".

---

[14] Ce rapport entre l'art et la spiritualité permet de comprendre comment l'art, ou l'artisanat, peut véhiculer la contemplation ; d'où les initiations artisanales, sans oublier, sur un plan différent mais néanmoins analogue, les initiations fondées sur les arts martiaux.

LA CHAÎNE ONTO-COSMOLOGIQUE

Nous avons parlé plus d'une fois de la projection ontologique et de la bipolarisation qu'elle implique, mais sans rendre compte suffisamment, nous semble-t- il, de cette dernière en tant qu'elle se manifeste à chaque niveau du cosmos, en fonction de la projection existenciante précisément. Toute cette trajectoire se présente, géométriquement parlant, comme une chaîne "descendante" de triangles, lesquels changent d'ailleurs alternativement de position en ce sens que les uns sont debouts et les autres inversés[15], les premiers indiquant une polarité intrinsèque, et les seconds, une "production" et un changement de degré, donc une dimension extrinsèque.

Le premier triangle-symbole représente le Souverain Bien en tant que celui-ci comporte les deux aspects d'Absoluité et d'Infinitude[16]; cette première bipolarité projette ou "engendre" — si l'on peut dire — l'Etre créateur et personnel, et c'est là le deuxième triangle, inversé celui-ci puisque la dualité se situe au sommet et l'unité à la base.

L'Etre lui-même donne lieu, à son tour, à une nouvelle bipolarisation, à savoir l'Inspiration créatrice et la Substance à la fois virginale et maternelle qui la reçoit; c'est le couple *Purusha* et *Prakriti*, le Masculin et le Féminin au niveau de l'Etre, et c'est là, ensemble avec celui-ci, le troisième triangle dans la chaîne cosmogonique.

Ce couple principiel engendre le Logos manifesté et constitue avec lui le quatrième triangle; puis vient, au niveau du Logos, le cinquième triangle, du fait que le Logos comporte lui aussi deux aspects, l'un actif ou masculin et l'autre passif ou féminin: à savoir, d'une part, l'Intellect universel au centre du cosmos, et d'autre part, la Substance universelle à la fois vierge et mère, d'où surgissent tous les phénomènes qui font le monde.

La bipolarisation du Logos, avec le monde qu'elle projette, ou qu'elle produit pour ainsi dire, constitue un sixième triangle, inversé puisqu'il y a production; et le monde comporte à son tour un nouveau triangle du fait qu'il implique lui aussi une bipolarité, à savoir une "essence" et une "substance", lesquelles sur le plan physique deviennent respectivement l'"énergie" et la "matière"; la matière pure n'étant autre que l'éther. Nous sommes arrivés ainsi à l'extrême aboutissement, ou au "point de chute", de la projection onto-cosmologique; du moins selon la perspective du monde ou nous nous trouvons, car on peut concevoir des mondes-limite encore plus éloignés du point de départ que le nôtre, ou au contraire moins éloignés que lui. "Et Dieu est plus savant", comme diraient les Musulmans; connaître les principes est une chose, connaître les modalités en est une autre.

---

15 Nous appelons "debout" – faute de meilleur terme – un triangle en position conventionnelle, le sommet se situant "en haut", et la base "en bas"; le triangle "inversé" renverse cette position. Les deux positions se combinent dans le sceau de Salomon.

16 Cette première polarité, par la force des choses, a des reflets ou des applications extrêmement lointains et divers: ainsi, une définition doit rendre compte, d'une part du "seul défini" et d'autre part de "tout le défini"; donc unicité et totalité, absoluité et infinitude. Les applications sont multiples et diverses en fonction de l'universalité des principes qu'elles ptojettent ou manifestent.

Absoluité et Infinitude: nous pourrions dire également: Nécessité et Possibilité[17]; leur essence une étant le suprême Bien, et leur fonction commune, la Projection de ce Bien en direction de la Relativité.

*

* *

Le fait que la trajectoire cosmogonique — le rythme de la Relativité si l'on veut — s'effectue en fonction de la trinité et non d'un autre nombre pythagoricien n'a rien de fortuit: le nombre trois en effet, par son asymétrie même, est celui de la progression ou du mouvement; ni la Trinité chrétienne ni d'autres Trinités analogues n'auraient de sens sans une "création" qui en procède et qu'elles préfigurent intrinsèquement. Il est vrai qu'il n'y a pas que la trinité géométrique, le triangle, qu'il y a aussi la trinité tout court, qui procède en ligne droite et n'a rien de spécifiquement créatif, du moins pas plus que tout autre nombre; cette trinité signifie alors une hiérarchie de valeurs ou un choix entre deux éléments opposés; dans ce dernier cas, la trinité comporte un centre-mesure, c'est-à-dire qu'il y a distinction qualitative soit entre un "au-dessus" et un "au-dessous", soit entre un "à droite" et un "à gauche" ; la première de ces distinctions étant plus radicale que la seconde qui, elle, implique un "plan commun" et non une différence de plans.

Mais il n'y a de toute évidence pas que le nombre trois — ou le triangle — qui régit la structure de l'Univers; le Principe suprême — mathématiquement parlant — a aussi un aspect de dualité et un aspect de quaternité, et même des aspects plus complexes ; et de même pour l'Univers, soit en tant que tel soit sur chacun de ses plans. La signification de la dualité est celle de l'harmonie complémentaire ou, plus relativement, celle de l'opposition, ou des deux choses à la fois; quant à la quaternité, elle se réfère à un "univers" achevé, que ce soit *in divinis* ou au niveau du monde. Alors que la dualité "engendre" et que la trinité "projette" ou "met en branle", la quaternité se suffit à elle-même, elle est un résultat ou un achèvement; c'est le nombre de la stabilité, qualité dont le carré est le symbole géométrique fondamental.

De même que la trinité comporte un aspect statique aussi bien qu'un aspect dynamique, de même la quaternité, tout en marquant géométriquement le principe de la stabilité, a en elle-même un aspect de mouvement, et c'est le déroulement des phases cycliques, que ce soit en sens ascendant ou en sens descendant; car si d'une part il y a, par rapport au Principe-Origine, éloignement et aliénation, d'autre part il y a retour et réintégration. Les deux directions peuvent d'ailleurs coïncider: au point de vue purement terrestre, la jeunesse est un épanouissement, et l'âge, un déclin; tandis qu'au point de vue spirituel la jeunesse est, en général, le temps des passions et des illusions, et la vieillesse, celui de la sagesse et partant d'un nouveau printemps.

---

[17] Ou Nécessité et Liberté, selon un point de vue quelque peu différent. Pour en revenir au plan des applications: quand l'homme aime la femme, c'est comme si la nécessité tendait vers la possibilité ou la liberté; dans l'amour féminin, c'est au contraire la possibilité ou la liberté qui cherche l'appui de la nécessité.

DIMENSIONS DE LA TOUTE-PUISSANCE

Selon un fameux argument, de deux choses l'une: ou bien Dieu veut abolir le mal mais ne le peut pas, et alors il n’est pas tout-puissant; ou il peut abolir le mal mais ne le veut pas, et alors il n’est pas bon. Nos lecteurs connaissent notre réponse: Dieu peut abolir "tel mal”, mais non le "mal comme tel”; tout mal, mais non la possibilité même du mal. Car cette possibilité est incluse dans la Toute-Possibilité, sur laquelle Dieu — la Personne créatrice — n’a pas de pouvoir, étant donné que la Toute-Possibilité relève de l’Essence divine même et que l'Essence est "avant" la Personne, le Sur-Etre — ou le Non-Etre — est "avant" l’Etre; la Divinité suprapersonnelle détermine le Dieu personnel et non inversement.

Nous avons cité plus haut ce postulat augustinien: il est dans la nature du bien de se communiquer. Le Sur-Etre étant l’Essence de tout bien, donc étant lui-même le Souverain Bien, — il possède la qualité intrinsèque de rayonnement; or rayonner, c’est d'une part communiquer un bien, et d’autre part s'éloigner de sa source; tout bien que nous offre le monde vient du rayonnement, tout mal vient de l'éloignement. Mais le bien du rayonnement compense le mal de l'éloignement, et il le prouve par l’Apocatastase, laquelle ramène tout mal au Bien initial; dans l'Univeis total et dans le jeu des cycles cosmiques, le mal se réduit à un accident quasi furtif, quelle que soit son importance pour les êtres qui le subissent ou qui en sont témoins.

Nous pourrions aussi nous exprimer de la façon suivante, et nous l'avons fait en plus d’une occasion: l’Absolu comporte par définition cette "énergie” ou cette "*shakti*" qu’est l’Infinitude, laquelle, en tant que Toute-Possibilité, projette la Relativité, *Mâyâ*. Or le Dieu personnel est le centre ou le sommet même de cette dimension extrinsèque; loin de pouvoir déterminer l’Absolu-Infini, il a pour fonction d'opérer et de régir la projection existentielle; c'est à l'égard de celle-ci que ce Dieu créateur, législateur et rétributeur est tout-puissant et qu'il apparaît comme l’Absolu tout court. Et Dieu est "bon” de par son Essence, dont il manifeste les potentialités, et par là même les siennes propres; tout bien que nous rencontrons dans le monde témoigne et de l'Essence divine et de la "personnification" de celle-ci, tandis que le mal n’en témoigne que par opposition et par privation.

En d’autres termes: le Principe Suprême, étant absolu et par là même infini, est essentiellement ce que — par analogie avec tous les biens concevables — nous pouvons appeler le "Souverain Bien". Et ce Bien, nous l'avons dit, doit se communiquer de par la logique interne de sa nature; il doit "rayonner" et par conséquent projeter un reflet qui s'éloigne de sa source et procède en direction du "néant”; celui-ci n’existe pas en réalité, sauf à titre de possibilité de direction ou de tendance; de "possibilité de l'impossible", pourrait- on dire. Le Principe Suprême comporte la Toute- Possibilité, il ne peut donc exclure la possibilité de sa propre impossibilité, fort paradoxalement parlant; mais comme cette possibilité tout abstraite ne saurait exister en elle-même ou par elle-même, elle se manifeste et elle n'est rien d'autre que cette manifestation sous le mode d’une tendance vers un pôle obscur en soi inexistant. Bien entendu, cette formulation n’entend pas être exhaustive, — aucune formulation ne saurait l'être, — mais elle n'en offre pas moins un point de repère suffisant; c’est tout ce qu’on peut demander, en métaphysique, à la pensée humaine[18].

---

[18] C’est ce que les philosophes antimétaphysiciens ignorent foncièrement, et c’est pour cela que les anciennes doctrines leur apparaissent comme "dogmatistes" et “naïves”, alors quelles sont tout ce que des doctrines peuvent

*
* *

L'emploi du terme *Mâyâ*, dans ce qui précède, — il s'agissait de la Relativité, — nous permet de spécifier ce qui suit. Il n'est pas question d'identifier *Mâyâ* avec le mal, bien que l'opposition entre le bien et le mal ne soit pas tout à fait sans rapport avec la réciprocité *Atmâ-Mâyâ*; sans le second terme, il n'y aurait ni privation ni perversion, le mal n'étant autre que le reflet extrême et obscur de ce terme ou de cette *shakti*[19]. En tout état de cause, — et ceci est crucial, — il faut distinguer essentiellement entre une *Mâyâ* qui est divine (= *Ishavara*)[20], une autre qui est céleste (= *Buddhi et Swarga*), et une troisième qui humainement parlant est "terrestre", mais qui en réalité englobe tout le domaine de la transmigration (*Samsâra*), donc la ronde des naissances et des morts. On peut distinguer en *Mâyâ* également un mode objectif, lequel se réfère à l'univers qui nous entoure et en partie nous dépasse, et un mode subjectif, lequel se réfère aux expériences de notre égo[21]; en principe, l'homme peut agir sur la magie du monde en dominant celle de son âme.

Des quasi-synonymes du terme *Mâyâ* — qui signifie plus ou moins "pouvoir magique" — sont *lîlâ*, "jeu", et *moha*, "illusion"; *mâhâ-moha* étant la "grande illusion", la Manifestation dans toute son extension, métacosmique aussi bien que cosmique.

Une remarque s'impose ici: n'en déplaise aux simplificateurs pseudo-védantistes, qui ne doutent de rien, il n'est pas possible de dépasser la Relativité — sous les rapports qui peuvent venir en ligne de compte — sans l'acquiescement et le secours du Relatif divin; lesquels sont loin d'etre gratuits, et bien au contraire engagent et exigent tout ce que nous sommes.

*
* *

Il y aurait bien des choses à dire sur les procédés et les modalités de la divine Omnipotence. Dans le cas du miracle, Dieu projette quelque chose de lui-même dans le monde, il modifie le cours naturel des choses par sa Présence; dans d'autres cas, qui ne sortent pas à proprement parler de ce cours, la divine Présence est moins directe, ou plus indirecte si l'on préfère, car l'entrée de Dieu dans le monde ne saurait signifier que la Personne divine y entre avec sa substance même, laquelle réduirait l'Univers en cendres. C'est dire que dans l'ordre des manifestations de la Puissance divine, il s'agit de distinguer entre les dimensions "horizontale" et "verticale", celle-ci étant surnaturelle, et celle-là, naturelle; pour les matérialistes, seule la dimension horizontale existe, et c'est pour cela qu'ils ne peuvent pas concevoir des causes qui agissent à partir de la verticale et qui, de ce fait, sont inexistantes pour eux comme la dimension verticale elle-même[22].

être: à savoir des "signes" propres à actualiser des intellections immanentes et latentes. Il est pour le moins paradoxal que les "penseurs" les plus inconscients de leurs limites et les plus dupes de leurs projections mentales — et aussi les plus avides à en produire — ne sachent même pas ce qu'est la pensée, ni à quoi elle sert.

19 C'est ce qu'exprime d'ailleurs le mythe de la chute des anges et le paradoxe du nom Lucifer ("porte-lumière") attribué au génie du mal.

20 La préfiguration suprême de cet élément divin déjà relatif étant l'Infinitude potentiellement "débordante" de l'Absolu.

21 C'est la "substance dont sont faits les rêves", d'après Shakespeare, laquelle coïncide avec celle du monde.

22 Relevons ici que l'erreur évolutionniste a son fondement dans ce préjugé. Au lieu de concevoir que les créatures sont des archétypes qui s'"incarnent" dans la matière à partir de l'Intellect divin et en passant par un plan subtil ou animique, on enferme toute la causalité dans le monde matériel, en ignorant délibérément les contradictions flagrantes que cette "planimétrie" conceptuelle implique.

A la place des notions d'horizontalité et de verticalité, nous pourrions aussi utiliser les images du cercle et de la croix, ou des cercles concentriques et des rayons: d'une part, la causalité reste séparée des cercles, et c'est l'ordre naturel et dépourvu de mystère; d'autre part, elle émane du point central, et c'est l'ordre surnaturel, miraculeux et divin. "Aux hommes, cela est impossible; mais à Dieu, tout est possible."

*
* *

Si Dieu était bon, raisonnent les athées et même certains déistes, il abolirait le mal. Nous avons à cela deux réponses, et on connaît la première: Dieu ne saurait abolir le mal comme tel puisque celui-ci relève de la Toute-Possibilité qui, elle, est ontologiquement "antérieure" au Dieu-Personne; par conséquent, Dieu ne peut abolir tel mal que dans la mesure où, en le faisant, il tient compte de la nécessité métaphysique du mal en soi[23]. Notre seconde réponse dépasse en quelque sorte la première, au point de paraître la contredire: Dieu étant bon, il abolit en fait, non seulement tel mal, mais aussi le mal comme tel; tel mal parce que toute chose a une fin, et le mal comme tel parce que celui-ci — étant soumis à la même règle en fin de compte — disparaît en vertu des cycles cosmiques et par l'effet de l'Apocastase[24]; aussi la formule *vincit omnia Veritas* s'applique-t-elle non seulement à la Vérité, mais également au Bien sous tous ses aspects. Et ceci signifie également qu'il ne saurait y avoir aucune symétrie entre le Bien et le mal[25]; celui-ci n'a aucun être par lui-même, tandis que celui-là est l'être de toute chose. Le Bien est Ce qui est; Etre et Bien coïncident.

Il est vrai qu'à notre seconde réponse on pourrait objecter que sa portée n'est que relative puisque les termes cycliques n'abolissent pas la possibilité du mal, lequel en effet doit réapparaître au cours de chaque cycle à un degré quelconque. Cela est vrai — sans être réellement une objection — et cela nous ramène une fois de plus au problème de la nature même de l'Infini, laquelle implique que la Toute-Possibilité doit inclure par définition la possibilité de sa propre négation, dans la mesure, précisément, où cette négation est possible; et elle l'est, non sur le plan même du Principe bien entendu, mais dans une modalité déjà très relative de la contingence, donc à l'extrémité inférieure de Mâyâ, et par conséquent d'une manière "illusoire", c'est-à- dire irréelle au niveau de l'Absolu.

La Qualité divine de Bonté[26] peut être envisagée sous différents rapports ou à divers degrés: tout d'abord, il y a l'Absolu en tant que "Souverain Bien" et par conséquent en tant que source suprême — mais indirecte de tout bien possible; ensuite, il y a le "Souverain Bien" en tant qu'il se "personnifie" au degré de l'Etre et dans l'Etre; plus relativement, il y a le rayonnement divin, la fonction cosmogonique du Mien, la projection créatrice du monde; et enfin, il y a la réintégration finale, l'Apocastase. Et nous pourrions mentionner également tous les biens que comporte l'Univers et qui eux aussi constituent, soit dans leur ensemble soit chacun séparément, une manifestation du Bien en soi; en ce sens, tout bien est indirectement une théophanie.

---

[23] Ce qui est ontologiquement nécessaire est "ce qui est écrit", en langage sémitique.

[24] Selon la doctrine hindoue, la « nuit de *Brahma* » succède au « jour de *Brahma* » : après la projection vient la réintégration.

[25] C'est en vertu de ce principe que la beauté par exemple est ontologiquement plus réelle que la laideur, — ce que l'esprit moderne nie avec une fureur bien caractéristique, lui qui relativise, subjectivise et inverse tout, — et c'est pour cela encore que l'"âge d'or" est beaucoup plus long que les autres âges, et notamment l'"âge de fer".

[26] Par "qualité", nous entendons ici, non simplement un attribut relevant de la relativité, mais un caractère intrinsèque de l'Absolu; donc une réalité inséparable de l'Essence. C'est à la "Bonté" absolue que se réfèrent, d'une part le terme sanskrit *Ananda*, et d'autre part les termes arabes *Rahmah* et *Rahman*, lesquels contiennent les nuances de "Béatitude", de "Bonté", de "Beauté"; aussi de Potentialité illimitée. "Dieu est Amour", dit L'Ecriture, ce qui se réfère à ces divers aspects.

D’aucuns pourraient nous reprocher de donner à la notion du "mal” une portée métaphysique alors qu’elle n'a, à leur avis, qu’une portée morale et sentimentale; ce que nous contestons, car nous pensons avoir le droit d’appeler "mal" une chose qui s’oppose — ou croit s’opposer — au Réel; de l’appeler ainsi en tant qu’elle s'oppose au Réel et par conséquent à nos intérêts ultimes, mais non forcément sous d'autres rapports; non sous celui de l’existence, en tout cas, ni sous celui de telle fonction nécessaire à l’équilibre du monde.

L'antagonisme entre le Bien et le mal est en quelque sorte le combat entre l'Etre et le néant, lequel se livre dans la mesure où l’Etre prête au néant une certaine existence; toujours dans le contexte du rayonnement nécessaire du divin Soi, lequel est, selon les soufis, un "Message de Lui-même à Lui-même”.

*
* *

D’après saint Paul, la colère divine ou la qualité divine de Justice — doit pouvoir se manifester, et il faut par conséquent qu'il y ait quelque chose qui la provoque, ce qu’exprime d'ailleurs la parole "Il faut que le scandale arrive...” A un point de vue quelque peu différent, nous dirons que ce bien particulier et contrastant — qu’est la victoire sur le mal, ou la délivrance d'un mal, présuppose évidemment un mal sur lequel elle puisse s'exercer et qu’elle puisse abolir, le soulagement dilatant et libérant qu'éprouve l’homme assoiffé quand il boit, n'existerait pas s'il n'v avait pas le tourment de la soif. Nous avons entendu dire parfois que le bonheur illimité du Paradis est impossible puisque, faute de contraste, il finirait dans l’ennui; pour apprécier un bonheur, paraît-il, il faut qu’il y ait des points de comparaison et de référence, donc des souffrances. Cette opinion est erronée pour diverses raisons: premièrement, l’homme moralement et intellectuellement intègre satisfait à la nécessité des contrastes ou du changement par son discernement, son détachement et sa discipline, et c’est pour cela qu’il ne s’ennuie jamais, à moins qu’on ne l’ennuie; l'homme supérieur a l'intuition des archétypes et des essences et se maintient par là même dans un équilibre surnaturel, du fait que sa vision des choses débouche sur l'Infini. Au Paradis, rien ne peut se faner, ni objectivement, ni subjectivement, étant donné que les choses et les perceptions se rajeunissent sans cesse par leur contact avec la divine Infinitude; l'homme se trouve alors affranchi, non d'un certain besoin de jeux compensatoires ou de rythmes sans doute, mais de la nécessité psychologique ou morale de changements contrastants. La preuve métaphysique en est la Félicité divine elle-même, laquelle ne souffre nullement du fait qu’elle est sans ombres, mais laquelle comporte nécessairement des “dimensions” dans la mesure où elle se projette dans le règne de *Mâyâ*, ou dans la mesure où notre façon d’envisager l’Ordre divin relève de ce règne.

L’habitude, dit-on, émousse les sentiments, ce qui est largement vrai *de facto*, mais non *de jure,* car le phénomène psychologique de l’habitude témoigne à lui seul un manque de gratitude et aussi de profondeur, du moins sur le plan des choses qui sont censées contribuer au bonheur, non sur celui des choses que nous devons supporter ou qui nous sont indifférentes. D’un autre côté, la stabilité du bonheur dépend – toute question de destin mise à part – non seulement de la beauté et de la sagesse de notre attitude, mais aussi, et avant tout, d’une ouverture vers le Haut, - nous l’avons dit, - laquelle octroie à l’expérience du bonheur une vie toujours renouvelée. Il faut réaliser ce mode terrestre ce qui se réalisera en mode céleste; c’est la définition même de la noblesse de caractère.

*
* *

Il y a deux sortes d'antinomies, une "verticale" et une "horizontale", suivant qu'il y a opposition ou réciprocité: le rapport entre le positif et le négatif, le réel et l'illusoire, le bien et le mal, relève de la première sorte, et celui entre l'actif et le passif, le dynamique et le statique, le masculin et le féminin, de la seconde; c'est-à-dire que le pôle positif est "en haut" et le pôle-négatif, "en bas", tandis que le pôle actif est "à droite" et le pôle passif, "à gauche". L'opposition entre un bien et un mal, laquelle se rencontre dans les régions périphériques du cosmos, est exclue de la région centrale; le monde paradisiaque ne contient que des réciprocités qualitatives "horizontales", ses contraires se situent en dehors et au-dessous de son domaine.

Nous disons "qualitatives" parce que le mal comporte lui aussi des complémentarités "horizontales ", étant donné que les pôles actif et passif sont en soi neutres et s'affirment à tous les niveaux ; quant au rapport "vertical", — la confrontation entre le positif et le négatif, — il est universel en ce sens qu'il est *a priori* l'écart entre l'Absolu et le relatif, la *Mâyâ* commençant dans l'Ordre divin même et produisant les degrés hypostatiques. Du reste, suivant notre manière d'envisager les choses, la "verticalité" et "l'horizontalité" sont interchangeables, ainsi que nous l'avons fait remarquer plus haut: à un certain point de vue, *Mâyâ* est la shakti *d'Atmâ* comme l'Infinitidue est le complément de l'Absolu, ou comme la Toute-Possibilité prolonge l'Etre nécessaire; à un autre point de vue, *Mâyâ* est la relativité ou l'illusion, elle n'est pas "à gauche", mais "en bas". Archétype universel de la féminité, elle est à la fois Eve et Marie: femme "psychique" et séductrice, et femme "pneumatique" et libératrice; génie descendant ou ascendant, aliénant ou réintégrant. *Mâyâ* projette les âmes pour pouvoir les libérer, et le mal pour pouvoir le vaincre; ou encore: d'une part, elle projette son voile pour manifester les potentialités du suprême Bien; et d'autre part, elle voile le bien pour pouvoir le dévoiler, et manifester ainsi un bien de plus: celui du retour de l'enfant prodigue, ou celui de la Délivrance.

*
* *

Il vaut la peine de rappeler ici que la doctrine hindoue rend compte de la possibilité du mal moyennant le concept de la triade universelle: *Sattva-Rajas-Tamas*, à savoir — analogiquement parlant — la "luminosité", la "chaleur ", l'"obscurité"; cette dernière étant, non le mal comme tel, mais la racine ontologique de ce phénomène dans certains symbolismes — même dans la Bible, incidemment — il y a néanmoins une coïncidence *de facto* entre la fonction punitive et destructive de Dieu — personnifiée dans l'Inde par *Shiva*[27] — et le génie du mal, le Satan des Sémites; *Shiva* est en effet le sommet divin de *Tamas*, si l'on peut dire, mais il n'est certes pas "obscurité", "pesanteur" ou "ignorance"; il comporte tout au plus un aspect négatif ou ténébreux au point de vue du monde, du fait précisément qu'il châtie et qu'il détruit. La confusion — apparente ou réelle — entre la Colère divine et le genie du mal est une ellipse qui signifie que le mal, en tant que phénomène nécessaire, s'intègre en dernière analyse dans une fonction céleste.

D'un côté, Dieu "aime" le monde parce que le monde manifeste Dieu[28]; mais d'un autre côté, Dieu "punit" le monde parce que celui-ci est, non manifestation divine cette fois-ci, mais au contraire éloignement et "autre que Dieu". Il y a d'une part harmonie et d'autre part opposition entre l'"Etre nécessaire" et l'"être possible"; toute l'existence est une oscillation, en surface contradictoire mais au fond homogène, entre ces deux aimants d'ailleurs incommensurables. Et c'est ainsi que l'homme est la personnification d'une

---

[27] Il s'agit alors du *Shiva* particularisé de la « Triple manifestation » (*Trimûrti : Brahmâ-vishnu-Shiva*) et non du *Shiva* suprême qui, lui, est synonyme de *Parabrahma* et de ce fait possède ou domine toutes les fonctions.

[28] En créant le monde, « Dieu vit que cela était bon » ; et il créa l'homme « à son image ».

alternative aux dimensions qui échappent à sa vision immédiate; en d'autres termes, la raison d'être même de la condition humaine est de choisir, et de faire le bon choix: d'opter pour la participation libératrice à l'Etre nécessaire, et non pour l'errance asservissante dans le labyrinthe du possible et en direction du néant. C'est ainsi également que tout homme est prêtre[29], *pontifex*, "pontife": bâtisseur du pont entre la terre et le Ciel, du pont menant du présent exil à l'autre rive; celle de la Paix auprès de l'immuable[30].

*

* *

Le mal, avons-nous dit, n'a aucun être en lui même, — il ne l'a que par emprunt et en sa substance neutre, — tandis que le Bien est l'être de toute chose; en sorte que l'Etre est synonyme de Bien, comme l'ont relevé quelques soufis. Or, chaque homme par son existence et ses facultés participe à l'Etre et le porte pour ainsi dire en lui-même; chacun a accès en lui-même au Bien, donc à la Béatitude; "le Royaume de Dieu est au-dedans de vous".

Il est vrai que cet accès, en raison de la "chute", est devenu fonction de conditions externes: la porte du cœur humain s'étant fermée, la porte du Cœur céleste a dû s'ouvrir, et elle l'a fait moyennant la Révélation et la Loi; "sans moi, vous ne pouvez rien faire". Mais ce transfert ne saurait empêcher que le Souverain Bien réside en notre propre cœur et qu'à notre égard il garde toute sa liberté; c'est précisément pour pouvoir agir en nous qu'il agit en dehors de nous. L'homme, marqué par le mal, porte en son centre transpersonnel le miracle de sa salvation, qu'il le sache ou non, et qu'il le veuille ou non.

Le Souverain Bien est à la fois Toute-Puissance et Miséricorde; Géométrie implacable et Beauté libératrice.

---

29 Ce que l'Islam entend accentuer, en restituant à l'homme sa prêtrise primordiale.

30 Comme l'énonce le *Prajnâ-Pâramitâ-Hridaya-Sûtra* : « Parti, parti ; parti pour l'autre rive ; arrivé à l'autre rive ; Ô Illumination, sois bénie ! »

LE MYSTÈRE DU VISAGE HYPOSTATIQUE

On rencontre chez des auteurs musulmans l'opinion pour le moins surprenante qu'aucun "Envoyé" ou fondateur de religion n'aurait aimé Dieu autant que l'aurait fait le prophète de l'Islam, et qu'aucun n'aurait été aimé de Dieu autant que lui. Simple question de parti pris, d'ignorance, de manque d'imagination, dira-t-on; cela est vrai *de facto,* mais sans être une explication exhaustive, car l'opinion dont il s'agit bénéficie — à titre de sentiment religieux ou d'acte quasi moral — d'un arrière-plan qui dépasse l'ordre des options purement humaines.

La clef de l'énigme est qu'il n'y a pas qu'un Dieu personnel — lequel est pour ainsi dire le "Visage humain" ou "humanisé" de la Divinité suprapersonnelle — mais qu'il y a aussi, en deçà et en fonction de ce premier degré hypostatique, ce que nous pourrions appeler le "Visage confessionnel" de Dieu: c'est le Visage que Dieu tourne vers telle religion, le Regard qu'il jette sur elle, sans lequel elle ne pourrait même pas exister. En d'autres termes: le "Visage humain" ou "personnel" de Dieu assume divers modes qui correspondent à autant de perspectives religieuses, confessionnelles ou spirituelles, si bien qu'on pourrait dire que chaque religion a son Dieu, sans nier pour autant que Dieu est un et que cette unité peut à tout moment percer le voile de la diversité; le fait que le Dieu de l'Islam se manifeste — ou peut se manifester — autrement que celui du Christianisme, ne saurait empêcher qu'en substance, Chrétiens et Musulmans adorent le même Dieu.

L'Etre divin contient toutes les possibilités spirituelles et par conséquent tous les archétypes religieux et mystiques; et les ayant projetées dans l'existence, il regarde chacune d'un Regard particulier et approprié; c'est dans un sens analogue qu'on a dit que les anges parlent à chacun le langage qui lui convient. Ce "Regard" ou ce "Visage" est une sorte de nouvelle "subjectivité divine", subordonnée à celle de Dieu en soi et la transmettant sous un mode particulier à l'homme; c'est ainsi que la lumière incolore, sans cesser d'être la lumière, projette les couleurs de l'arc-en-ciel; et c'est ainsi que l'eau, transformée en glace, donne lieu à des cristallisations et par conséquent à des manifestations différenciées et même opposées. S'il y a conflit des religions, des confessions, des voies, c'est parce qu'il y a une concurrence des archétypes: ceux-ci ne sauraient être foncièrement contradictoires,— l'apparente opposition des couleurs rouge et verte se résoud précisément dans leur origine incolore, — mais ils sont néanmoins exclusifs les uns des autres, sauf en leurs centres, par définition informels, eux, et débouchant sur la lumière pure.

Il importe de comprendre que l'Hypostase-Visage ou Regard n'est pas une abstraction, qu'elle est au contraire une autodétermination divine concrète en vue de tel réceptacle humain singulier ou collectif; et qu'elle projette, dans la *Mâyâ* humaine, tout un univers particulier ayant ses propres lois, ses propres possibilités, ses propres prodiges. C'est en ce sens qu'on peut dire que changer de religion, c'est changer de planète; et comprendre une religion étrangère en tant que phénomène, c'est avant tout saisir qu'elle est une planète et non simplement un continent, bien qu'il y ait assurément des degrés dans l'éloignement ou la différence, et par conséquent dans le sentiment de dépaysement que peut inspirer un climat religieux étranger.

Le soleil est un, mais il regarde les planètes avec des regards différents, si l'on peut dire, et il est vu différemment suivant leurs situations dans l'espace ; image simpliste peut-être, mais en tous cas suffisamment adéquate pour être valable sous le rapport qui importe ici.

*
* *

Exotériquement, on dira — en langage musulman — que Dieu a envoyé Mohammed pour fonder l'Islam; ésotériquement, on pourra dire que l'archétype *in divinis* de la "possibilité islamique" a projeté celle-ci dans l'existence et est devenu par là, pour cette projection, le Dieu tout court; projection non pas séparée de Dieu en soi, mais le "particularisant" d'une certaine façon, en communiquant néanmoins toutes les qualités et fonctions de Dieu en soi au réceptacle humain, mais précisément selon le "style" qu'exige cette particularisation.

Chaque Visage divin opère moyennant une Idée-force qui le décrit et qui est tout: quand on dit "le Christ", en climat chrétien, on a tout dit ; le mystère de la manifestation salvatrice prime tout, il n'y a qu'une seule vérité décisive, à savoir que "Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu". Or la "spécification hypostatique", — le "Visage divin" qui a projeté dans le monde cet aspect du rapport "Dieu- homme", — ce Visage hypostatique se solidarise d'une certaine manière avec toutes les conséquences que l'archétype provoque dans le monde humain, sans exclure ce phénomène tout naturel qu'est le parti pris religieux; cependant: même dans cette limitation, Dieu ne cesse pas d'être Dieu, — le seul Dieu qui soit, — et il ne permet pas à sa projection particulière un triomphe absolu. Il la contredit soit *ab extra,* soit *ab intra,* c'est-à-dire, soit par une autre religion, soit par la *sophia perennis; spiritus autem ubi vult spirat*.

En climat musulman, l'Idée-force — l'Idée pour ainsi dire ontologiquement indiscutable — est le postulat du Dieu-Un; qui dit *"Allah*", a tout dit ; ce mot ferme quasi existentiellement la porte à toute contestation. Et cette qualité d'absolu rejaillit forcément sur le Messager et permet d'affirmer — en bonne conscience et sous le regard du "Visage hypostatique" correspondant[31] — que nul n'est aimé davantage d'*Allah* que le Messager d'*Allâh,* c'est-à-dire le porte- parole de l'Idée-force que ce Nom exprime et manifeste. Nous avons là un exemple de ce que nous avons appelé plus d'une fois le "relativement absolu"; expression paradoxale s'il en est, mais indispensable sur le plan de l'analyse métaphysique [32].
Idée-force, avons-nous dit, et nous préciserons: du côté chrétien, phénomène éblouissant de l'Homme- Dieu unique, inégalable et *a fortiori* insurpassable, et seul capable de sauver les âmes; du côté musulman, évidence fulgurante de l'Absolu, du Principe unique, indivisible, inviolable et invincible. La certitude de l'Absolu est absolue, comme "la doctrine de l'Unité est unique" *(et-Tawhîdu wâhid);* et comme la foi dans le Sauveur est salvatrice.
Chaque religion est un système, non seulement dogmatique, mythologique et méthodique, mais aussi cosmique et eschatologique. On ne peut pas mesurer les valeurs d'un système avec les mesures d'un autre système[33]; ce que ne contredit pas l'homogénéité évidente de leur essence commune.

---

31 Néanmoins d'une façon implicitement conditionnelle puisqu'il y a "forme".

32 Le Vedânta distingue le Principe "non-suprême" (Apara-Brahma) d'avec le Principe "suprême" (Para-Brahma) ; le premier n'est pas, comme le second, l'Absolu en soi, mais il est "pratiquement" l'Absolu par rapport au monde ; il est donc "relativement absolu". Le Dieu personnel est "absolu" sans être intrinsèquement "l'Absolu".

33 D'une manière analogue, et sur un tout autre plan, on ne saurait mesurer les valeurs d'un art avec les mesures d'un autre art ; on ne peut juger les valeurs de la musique extrême-orientale, par exemple, avec les critères de la musique occidentale. Les besoins et les intentions sont trop différents, bien que la raison d'être de tout art soit le passage de l'accidence à la substance, ou du monde des écorces à celui des archétypes ; comme dans le cas des voies spirituelles, a fortiori.

*
* *

Le Christianisme en tant que religion est un *upâya,* — un "stratagème salvateur", donc un système formel parmi d'autres systèmes formels possibles, — et la divinité du Messager ne peut rien y changer; "Dieu seul est bon", a dit le Christ. La limitation du système chrétien apparaît d'emblée dans sa définition axiomatique de l'homme, lequel est "pécheur" et qui ne peut approcher Dieu que sur cette base, d'où le rejet implicite ou explicite de toute gnose ; mais l'homme est aussi "enfant de Dieu", celui-ci étant "Père", et en outre, "mon royaume n'est pas de ce monde" ; ce qui indique un ésotérisme d'amour et s'adresse tel quel à une société de spirituels, mais non à une humanité intégrale[34]. En fait, l'application légaliste de cette "sagesse de saints" a créé une dangereuse scission dans le corps social, comme le montre, dans l'histoire de la chrétienté, la sourde tension — ou la guerre chronique — entre le clergé et la laïcité, dans le monde catholique avant tout[35].

Le "Visage hypostatique" qui préside à l'Islam a "réagi" contre cette perspective globale : non seulement contre le danger de scission et de déséquilibre, mais aussi et *a priori* contre l'idée de L'homme égale pécheur" et contre celle du "Dieu devenu homme" ; cette seconde idée ayant déterminé la théologie trinitaire ou plus précisément l'équation entre l'aspect de trinité et l'Absolu, d'où un "christocentrisme" qui *de facto* domine tout. D'une part, l'Islam a ramené Dieu — si l'on peut dire — à sa signification première et à son essentialité transcendante, et d'autre part, il a ramené l'homme au sacerdoce primordial et "surnaturellement naturel", en sacralisant ainsi la société entière.

Pour l'Islam, Dieu n'est pas "Père", — du moins pas *a priori* et envers tous, — mais il est "Seigneur", comme cela convient à l'égard d'une collectivité intégrale; l'homme, lui, est "esclave", — non "enfant", ce qui selon le sentiment musulman présupposerait déjà une intimité mystique, — mais il est aussi, grâce à sa dignité humaine précisément, "vicaire" sur terre, donc représentant de Dieu. Selon cette perspective, l'amour de Dieu est excellent dans la mesure où il se fonde sur les postulats de l'Islam; or Dieu aime de la façon la plus excellente l'esclave-vicaire, le miroir de la divine Unité. Les Musulmans ne peuvent "raisonner" autrement dans le cadre de leur système[36] ; pour eux, Mohammed est le "serviteur" par excellence parce qu'il personnifie — conformément à l'idée de "Seigneur" — la "prosternation" de la créature, et il est également le "vicaire" par excellence parce qu'il personnifie une législation intégrale et qu'il exerce, sur cette base, la fonction de monarque à la fois spirituel et temporel[37].

Dieu ne peut se contredire, c'est évident, mais il peut manifester des dimensions différentes — parce que différenciées par *Mâyâ* — de sa Substance une. Le système chrétien, hostile à la "chair", à la "nature" et à l'ici-bas, exclut implacablement tout *yoga* sexuel ou tout "tantrisme", alors que le système islamique au contraire, favorable à la norme naturelle et à

4 Cette société ou cette civitas Dei, le Christianisme l'a réalisée dans les ordres monastiques, au Mont Athos notamment.

35 Le monde orthodoxe n'a pas su résister au mouvement. Quoi qu'il en soit : quand on examine, image par image, l'histoire des costumes européens, — costumes princiers d'abord et bourgeois ensuite, et féminins aussi bien que masculins, — on a de la peine à croire que ce sont là des costumes chrétiens, tellement ils sont de plus en plus marqués par la mondanité, nous dirons même par la frivolité, bref par une absence quasi totale de sens religieux ; on se demande comment il est possible que ce sont là des gens qui ont lu l'Evangile, qui savent ce qu'est un crucifix, qui se confessent et qui communient.

36 Ne pas perdre de vue que le Christ est un phénomène relativement ésotérique — d'où son mépris des "prescriptions d'hommes" et son insistance sur l'intériorité — et que l'Islam exotérique, par définition légaliste, ne peut pas ne pas lui en faire une sorte de reproche, indirectement tout au moins. "Jésus fut parfait — nous a dit un derviche — mais il n'a pas su empêcher qu'on fasse de lui un dieu."

37 Sans parler de cet argument spécifiquement islamique que le dernier des "Envoyés" doit être le plus éminent, parce que la terminalité rejoint la primordialité tout en réalisant une synthèse sans précédent.

l'équilibre, tend à sacraliser ce que nous offre la nature à la fois sage et généreuse ; car l'homme n'est pas seulement là pour dominer et pour surmonter les données en soi innocentes de son ambiance et de sa vie, il est là aussi pour les anoblir et les sanctifier, bref les intégrer dans sa "verticalité", sa vocation et sa voie. Il n'y a pas qu'une mystique du sacrifice, il y a aussi une mystique de la gratitude.

Les "Visages hypostatiques" de Dieu "personnifient" divers archétypes ; aussi la notion même d'"amour de Dieu" — nous y avons fait allusion — s'en trouve-t-elle affectée et différenciée : sacrificiel dans la perspective chrétienne, ce même amour entend être plus "inclusif" dans la perspective islamique, sans pour autant négliger l'ascèse puisqu'il est censé réaliser tous les modes que l'existence même nous octroie. Il faut tenir compte de ce jeu des archétypes quand on se heurte à une annexion confessionnelle de l'amour de Dieu, — et *a priori* de Dieu lui-même, — et comprendre que le Visage hypostatique auquel elle se réfère donne nécessairement sa caution aux opinions ou sentiments conformes au monde de compossibles qu'il a créé; quitte à briser incidemment 1'écorce du symbolisme et à manifester — fort paradoxalement — cette quintessence qu'est la Vérité de "partout et de toujours" [38]. Toute religion vient de Dieu et de ce fait "engage" Dieu — à un certain degré et sous certains rapports — dans le cadre de telle ou telle croyance, mais Dieu en son aséité n'est pas pour autant adepte de tel crédo; *quod absit*.

On pourrait dire aussi que sur le plan de la Révélation diversifiée, Dieu opère par antinomisme: Il ne révèle pas d'emblée la Vérité dans toute sa complexité, mais il propose successivement ou sporadiquement des aspects antinomiques [39], dont chacun s'ouvre en son centre sur la Vérité totale; et celle-ci ne se livre pas d'une façon gratuite, elle a des exigences qui en fin de compte engagent l'homme entier.

*
* *

Sans conteste possible, l'assertion — même indirecte — qu'il est un Messager religieux plus parfait que le Christ a quelque chose de profondément choquant ; mais il ne faut pas perdre de vue qu'au point de vue musulman, l'assertion que Jésus est Dieu en vertu d'une Trinité intrinsèque [40] — en sorte que d'une certaine façon Dieu est Jésus — est pour le moins tout aussi choquante que l'est, en dehors de ce point de vue, la précédente opinion. Et de même : pour un Hindou ou un Bouddhiste, l'assertion que leurs Révélations respectives ne proviennent que de 1'"humain" ou du "naturel", qu'elles n'ont donc rien de "surnaturel", et que rien ne peut sauver l'homme en dehors du seul Christianisme, — cette assertion ou cette opinion, disons-nous, est tout aussi odieuse pour les intéressés que l'est, pour les Chrétiens, la sous-estimation du Christ [41]".De même encore, il est profondément odieux pour les Juifs — et du reste aussi pour les Musulmans — d'entendre dire qu'un Hénoch, un Noé, un Abraham, un Moïse, un Elie, n'aient eu accès au Paradis que par l'entremise de Jésus de Nazareth, alors

38 Aussi le Koran nous rappelle-t-il volontiers que "Dieu fait ce qu'il veut".

39 On sait le rôle que joue l'antinomisme — la dialectique par contrastes — dans diverses théologies, la palamite notamment. Le théologien propose deux énonciations apparemment inconciliables dont la contradiction même provoque — telle une étincelle jaillissant du silex — une intuition illuminatrice, sinon articulable.

40 C'est-à-dire : qui ne dit pas Trinité, ne dit pas Dieu.

41 Cette sous-estimation peut s'étendre à la Mère du Christ : quand le Koran déclare que "Dieu t'a élue (ô Marie) et purifiée, et (placée) au-dessus de toutes les femmes", il est des commentateurs qui trouvent moyen de lui faire dire simplement que Marie fut "la femme la plus pieuse de son temps", ni plus ni moins ; minimalisme absurde qui s'explique par la crainte de la mariolâtrie ; toujours ad majorem Dei gloriam, ce qui en climat de monothéisme ombrageux est théologiquement et psychologiquement décisif.

qu'ils accepteraient en principe l'intervention d'une Puissance divine,— les "Noms divins" équivalant pratiquement à des hypostases, — donc d'un Logos intemporel et transhistorique[42].

Tout compte fait, l'idée que tel Messager religieux aurait aimé Dieu plus parfaitement que tel autre Messager, ou que tous les autres, nous paraît être pour le moins un luxe inutile ; dans l'Islam — où elle a surgi même sous une plume des plus éminentes — elle ne résulte ni du Koran ni de la Sounna ; elle n'est donc rien de plus qu'un pieux excès. Reste à savoir si dans un espace religieux de telles initiatives ou de tels écarts peuvent être évités, ou dans quelle mesure ils peuvent l'être, étant donné que la religion vit en partie d'enthousiasme — humainement parlant — et que nul ne peut imposer des lignes de démarcation aux débordements de la foi, ou éventuellement de la spéculation théologique ou mystique.

La question qui se pose pour nous est de savoir, non seulement pourquoi des excès d'opinion — quel qu'en soit le niveau — existent en climat religieux, mais aussi pourquoi on les rencontre même chez des ésotéristes de première grandeur. Sans doute faut-il tenir compte ici d'un élément de *bhakti,* de mystique d'amour, lequel englobe tout dans un flux unique de dévotion, sans trop se soucier d'un sens critique qui, en pareil climat, apparaîtrait comme une dissonance et presque comme une trahison. Le jardin mythique de la tradition est un système clos et bienheureux dont le contemplatif ne sort pas volontiers pour s'engager dans l'espace froid et neutre d'une "science exacte", telle la "religion comparée" ; si le gnostique se voit obligé de dépasser le monde des formes, il le fera de préférence par l'ouverture providentielle située au centre même de son jardin ; il hésitera — en climat étroitement confessionnel — à pénétrer dans la stratosphère de la vérité tout court. N'empêche qu'une façon de voir moins affective et plus objective garde partout ses droits, et cela *a fortiori* sur le plan universel où les grands initiés entendent se placer, et peuvent se placer dans la mesure où leur information est suffisante[43] ; la connaissance exacte des phénomènes ne nuit certes pas à la connaissance profonde de Dieu.

En résumé, nous dirons qu'il y a deux "circonstances atténuantes" aux opinions excessives que l'on rencontre en climat confessionnel : l'une, nous venons d'en parler, est une mentalité dévotionnelle qui favorise une pensée plus pieuse que correcte ; l'autre, nous l'avons fait valoir plus haut, est l'irrésistible évidence — et l'invincible puissance — de l'Idée-clef. A la suite de cette Idée, ou à l'ombre de ce "Visage" divin, les opinions trop unilatérales, voire exorbitantes, bénéficient pour le moins d'une certaine plausibilité soit formelle soit implicite : ou bien elles sont admissibles sous un rapport très particulier, ou bien elles expriment des vérités indépendantes du sens littéral. En tout état de cause, il convient de les regarder comme des symboles — à moins qu'elles ne soient intrinsèquement aberrantes — et de ne pas les envisager en dehors de l'Idée qui les détermine directement ou indirectement, et qui peut sinon toujours les justifier — ou les corroborer sans réserves — du moins les excuser ; cette Idée-clef qui projette l'Absolu dans la *Mâyâ* humaine, et qui dans l'espace religieux est tout.

---

42 Que le Christ a personnifié en fait. L'Islam en rend compte en nommant Jésus "Esprit de Dieu" (Rûh Allâh) , mais sans en tirer les mêmes conséquences que le Christianisme. Au demeurant : nous contestons, non que le Christ soit "descendu aux enfers" pour élever des âmes à la "vision béatifique", mais que ce geste salvateur concerne indistinctement tout homme de bien — même en dehors d'Israël — ayant vécu avant l'ère chrétienne.

43 Tel soufi conseille allègrement à son prince d'opprimer les Chrétiens, — ce qui va tout de même un peu loin, — tel autre soufi au contraire les fréquente et tend à les protéger ; ce qui prouve qu'il y a, en climat à la fois ésotériste et traditionnellement rigoureux, une marge qui permet des options fort diverses. Faisons remarquer à ce propos qu'on attribue parfois, soit par ignorance soit frauduleusement, les lois oppressives antichrétiennes du calife omayyade Omar II, au grand Omar, compagnon du Prophète et deuxième calife, dont la magnanimité envers les Chrétiens fut notoire. Quoi qu'il en soit : dans bien des cas, on pourrait appliquer à la disproportion entre l'Idée absolue et les opinions relatives — y compris les légendes symbolistes mais néanmoins malsonnantes — le verset suivant du Koran : "Dis Allâh ! puis laisse-les à leurs vains discours. » (Sourate "Le Bétail", 91.)

LA RELIGION IRRÉFUTABLE

Encore et toujours la confrontation Christianisme- Islam ; mais elle est de taille, et nous ne croyons pas devoir nous excuser d'y revenir une fois de plus. En face du Christianisme, l'argument de l'Islam est fondamentalement — et plus ou moins implicitement — le suivant. Quand un homme sait que Dieu est Dieu — qu'il est la Suprême Réalité et le Souverain Bien — et quand cet homme se tient devant Dieu avec un cœur pur, alors rien ne lui manque quant à l'essentiel et au décisif ; il est *hanîf,* "pur", et il remplit les conditions qu'exigent la vérité et le salut. Par conséquent, que nul ne vienne prétendre que cela est insuffisant et que l'homme a besoin encore de ceci ou de cela ; car notre homme se tient sur terre ferme, nul ne peut lui contester valablement sa double certitude : celle de Dieu et celle de la salvation.

On pourrait objecter toutefois que l'Islam aussi a ses dogmes particuliers et ses nombreuses prescriptions ; cela est vrai, mais ces éléments se fondent sur les conditions élémentaires que nous venons d'énoncer ; c'est d'elles qu'ils tirent leur raison d'être[44]. Ils ne constituent pas l'essentiel, bien que la Loi doive les prescrire à l'humanité musulmane comme s'ils le constituaient, sans quoi l'essentiel lui-même se perdrait.

Donc, toutes les fois que l'homme se tient devant Dieu avec un cœur intègre — c'est-à-dire "pauvre" et sans enflure — il se tient sur le sol de l'absolue certitude, celle de son salut conditionnel aussi bien que celle de Dieu. Et c'est pour cela que Dieu nous a fait don de cette clef surnaturelle qu'est la prière : afin que nous puissions nous tenir devant lui, comme dans l'état primordial, et comme "toujours et partout" ; ou comme dans l'Eternité.

*
* *

Nous avons dit: "quand l'homme se tient devant Dieu avec un cœur intègre". Ceci exige implicitement que l'homme soit *bonae voluntatis*: non point qu'il n'ait jamais péché, mais qu'il vive toujours dans l'intention de faire ce qui rapproche de Dieu tout en s'abstenant de ce qui éloigne de Dieu; et qu'il manifeste cette intention par son comportement, sans quoi, précisément, il ne saurait se tenir devant Dieu avec un cœur intègre.

Tout ceci relève de la "foi qui sauve". La foi n'exige pas que l'homme gagne son salut par telles œuvres; elle exige l'oraison et, comme une sorte de prolongement de celle-ci, l'accomplissement du devoir, dans l'abstention comme dans l'action. Cet accomplissement, qu'il soit habituel ou qu'il s'impose par des circonstances particulières, se trouve sanctifié par l'œuvre par excellence, la première de toutes, la prière ; et il participe ainsi, plus ou moins indirectement suivant sa nature, à l'alchimie libératrice dont l'oraison est le principal support.

---

[44] Ce qui fait penserà cette opinion du Cheikh El-Allaoui : toutes les prescriptions de la religion ont pour motif le souvenir de Dieu et rien d'autre.

*
* *

Dans l'Islam et dans la plupart des autres religions, le Message est tout ; dans le Christianisme — et d’une certaine façon aussi dans le Bouddhisme — c'est au contraire le Messager qui prime. Le grand argument chrétien est en effet le fait que Dieu lui-même est venu ; c'est cet argument qui est censé rendre le Christianisme à la fois unique et irréfutable ; tous les autres Messagers semblent être dépassés et "déclassés", et avec eux leurs Messages, selon l’optique chrétienne. Nous avons fait remarquer plus haut que l'Islam reste inaccessible à cet argument, en se fondant sur la vérité intrinsèque, et les droits, des archétypes spirituels.

Si dans le Christianisme le Messager est tout, si par conséquent son éclat prime les évidences universelles dont nous avons parlé, c'est en dernière analyse parce que cette perspective relève du mystère de l’immanence plutôt que de celui de la transcendance, — sans pour autant pouvoir négliger tout à fait ce dernier, — alors que dans l'Islam la transcendance prime dans l'exotérisme, et l’immanence, dans l'ésotérisme. L'ouverture chrétienne vers l'universalité n'est pas du côté de la transcendance de Dieu, elle est du côté de l'immanence du Verbe: tout le phénomène christique s'universalise par son intériorisation, c'est-à-dire que le Christ est le Verbe en nous, cet Intellect qui, selon Maître Eckhart, est "incréé et incréable”; le Christianisme projette ce mystère d'immanence dans la dimension de la transcendance, d'où le concept de la Trinité que l'Islam, gardien jaloux du transcendantisme, rejette avec vigueur. Quoi qu'il en soit, si l'irréfutabilité de l'Islam est dans les évidences fondées sur la dimension transcendante de Dieu, l'irréfutabilité du Christianisme se base sur la dimension immanente, et c'est dans cette interprétation métaphysique que le phénomène christique rejoint les réalités universelles et par conséquent les vérités absolument irréfutables.

Dans *l’upâya* chrétien [45], l'évidence est "existentielle" plutôt qu'"intellectuelle" : la preuve en est, non seulement l'accentuation de l’élément "phénomène", — à savoir la "venue personnelle" de Dieu, — mais aussi et par voie de conséquence, le mode eucharistique ; le Christ est la "vie" et il fait vivre, et on le "consomme” dans le pain et le vin [46]. Fondamentalement, toute l'évidence du phénomène christique est dans le principe : "Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu."

*
* *

Qui dit Dieu, dit Salvation; Dieu est désir de nous sauver autant que désir de nous créer. Le Nom de Dieu — quelle que soit sa forme — est le signe de notre salut ; il incombe à l'homme de ne pas se fermer à l'attraction divine. Cai, comme l'a chanté le Roi- Prophète, "le Seigneur est mon roc et mon bastion, et mon Libérateur"[47]. De même Isaïe, et c'est alors l'Eternel qui parle: "Moi, Moi, Je suis le Seigneur, il n'y a pas d'autre Sauveur que Moi... Il n'y a pas d'autre dieu que Moi, Dieu juste et Sauveur." [48].

---

45 Rappelons qu’en terminologie bouddhique Yupâya est le "stratagème céleste" qui est censé nous sauver du monde de douleur et qui peut varier suivant les besoins des hommes ; sa "vérité" n’est pas littérale, elle est avant tout pratique ou efficiente.

46 Dans le pain, la Divinité se rend présente et nous sert de nourriture sanctifiante ; dans le vin, elle nous ravit à nous-mêmes et nous transforme afin de nous réintégrer dans sa propre nature ; du moins en est-il ainsi en principe et au point de vue de la potentialité, car il va de soi que pour la plupart des communiants la différence des espèces, au point de vue de l’efficacité, demeure purement virtuelle.

47 II Samuel, XXII, 3.

48 Isaïe, XLIII, 11, et XLV, 21.

"...Nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant, le Sauveur de tous les hommes, et avant tout des croyants." [49] Cette parole de l'Apôtre à Timothée indique la distinction entre la volonté "de fait", en Dieu, de sauver les croyants, — ce sont ceux précisément qui s'ouvrent à la Miséricorde, — et la volonté "de principe" de sauver l'homme comme tel ; et c'est là la volonté salvatrice qui réside dans la nature divine et s'offre à tout homme. *Et in terra pax hominibus bonae voluntatis*.

49 I Timothée, IV, 10.

DEUX ÉSOTÉRISMES

Le mot "ésotérisme" suggère en premier lieu une idée de complémentarité, de "moitié" si l'on veut: l'ésotérisme est le complément de l'exotérisme, l'"es- prit" complète la "lettre" ; là où se trouve une vérité de révélation, donc formelle et théologique, là doit se trouver également une vérité d'intellection, donc informelle et métaphysique ; non légaliste et obligatoire, mais relevant de la nature des choses, et vocationnelle puisque tout homme ne saisit pas cette nature.

Mais au fond, cette seconde vérité existe indépen- demment de la première, elle n'est donc pas, dans sa réalité intrinsèque, un complément ou une moitié ; elle ne l'est qu'extrinsèquement et en quelque sorte "accidentellement". C'est dire que le mot "ésotérisme" désigne, non seulement la vérité totale en tant qu'elle s'insère, en se colorant, dans un système de vérité partielle, mais aussi la vérité totale en soi, laquelle est incolore. Ce distinguo n'est pas qu'un luxe théorique, il implique au contraire des conséquences des plus importantes.
En effet, l'ésotérisme en soi est la métaphysique tout court, à laquelle se joint nécessairement une méthode de réalisation appropriée; l'ésotérisme de telle religion — de tel exotérisme précisément — s'adapte au contraire à cette religion et entre par là dans des méandres théologiques, psychologiques et légalistes étrangers à sa nature, tout en conservant en son centre secret son caractère authentique et plénier, sans quoi il ne serait pas ce qu'il est.

*
* *

Les Ecritures monothéistes manifestent chacune un *upâya,* une perspective religieuse — particulière et limitative par définition — et l'herméneutique moyenne s'en ressent; il n'en va pas de même des formulations fondamentales des religions — ou des symboles fondamentaux — lesquels n'ont rien de limitatif en eux-mêmes.

Dans le Christianisme, la formule patristique de la réciprocité salvatrice est un joyau sans prix: "Dieu est devenu homme afin que l'homme devienne Dieu"; c'est une révélation de force majeure, au même titre que l'Ecriture; ce qui peut surprendre, mais c'est là une possibilité "paraclétique" dont on trouve des exemples — rarissimes il est vrai — dans tous les univers traditionnels.

La sentence *Anal-Haqq* d'El-Hallâj est un cas de ce genre, elle est pour ainsi dire l'équivalent soufique de *l'Aham Brahmâsmi* védique; El-Hallâj lui-même a affirmé cette possibilité de sentences postkoraniques se situant au niveau du Koran, ce que d'autres soufis ne lui ont pas pardonné, du moins à son époque.

Dans l'Islam, la *Shahâdah* — l'affirmation de l'Unité sous forme de *yin-yang,* si l'on peut dire, et "la chose la plus précieuse que j'aie apportée au monde", selon le Prophète — la *Shahâdah* donc exprime la métaphysique essentielle d'une façon qui ne comporte rien de confessionnellement limitatif; en termes hindous, nous dirions qu'elle équivaut à la fois à une

Upanishad et à un *mantra*. De même pour la seconde *Shahâdah,* qui atteste la mission du Prophète et qui évoque par là le mystère de l'immanence; elle l'ajoute à celui de transcendance, indiqué, lui, par la première *Shahâdah,* du moins *a priori,* car cette formule aussi comporte une signification « immanentiste »[50].

Mais il n'y a pas que les formules, il y a aussi des phénomènes d'un autre ordre, les théophanies humaines notamment. Le Christ, en tant que symbole universel et au point de vue de l'application ésotérique, représente tout d'abord le Logos en soi et ensuite l'Intellect immanent — *aliquid est in anima quod est increatum et increabile* — lequel à la fois illumine et libère; la Sainte Vierge personnifiant l'âme en état de grâce sanctifiante, ou cette grâce elle-même. Il n'y a pas de théophanie qui ne soit préfigurée dans la constitution même de l'être humain, car celui-ci est "fait à l'image de Dieu"; l'ésotérisme entend actualiser ce que Dieu a mis de divin dans ce miroir de lui-même qu'est l'homme. Maître Eckhart a parlé des sacrements immanents; les symboles "congéniaux" peuvent être des supports, a-t-il dit, au même titre que les sacrements au sens propre du mot.

Il faut donc distinguer — nous le répétons — entre un ésotérisme qui se fonde plus ou moins largement sur telle théologie et qui relève des spéculations que nous offrent *de facto* les sources traditionnelles, — et il va sans dire que ces doctrines ou ces aperçus peuvent être du plus grand intérêt, — et un autre ésotérisme qui ressort des éléments vraiment cruciaux de la religion et aussi, par là même, de la simple nature des choses; les deux dimensions peuvent se combiner, certes, et en fait se combinent le plus souvent. Pour être concret: l'ésotérisme chrétien, c'est *de facto* Clément d'Alexandrie, Origène, Denys l'Aréopagite, Maître Eckart, sans oublier Boehme et son école [51]; mais c'est aussi, et même avant tout et *de jure,* les vérités universelles — et les attitudes correspondantes — qui se dégagent des fondements doctrinaux, rituels et "phénoménologiques" du Christianisme.

En ce qui concerne l'herméneutique, qui joue un rôle si important dans l'ésotérisme sémitique monothéiste, le respect pour tels auteurs ou tels "faits accomplis" ne doit pas nous faire perdre de vue que cette science est censée procéder selon des règles rigoureuses; Ghazâlî et d'autres y insistent. Mais en fait, il s'en faut de beaucoup que ce principe ait toujours été suivi en climat d'enthousiasme religieux et mystique; on rencontre des abus d'interprétation même chez un Ibn Arabî et même dans le Zohar, le plus souvent en raison d'une *bhakti* insuffisamment délimitée. En somme, il y a en ce domaine trois modes ou degrés à distinguer: premièrement, une interprétation qui ressort harmonieusement de tel symbolisme; deuxièmement, une interprétation qui impose au sens littéral un symbolisme hétérogène que ce sens ne saurait impliquer; troisièmement, une interprétation qui est au rebours du sens littéral, et cela en vertu de l'idée que toute parole de Dieu, même si elle est négative, permet une interprétation positive; ce qui, à l'avis non seulement des oulémas, mais aussi de beaucoup d'ésotéristes, constitue un abus flagrant et une sorte de pieuse perversion.

Mais revenons à notre sujet proprement dit: incontestablement, l'*Advaïta-Vedânta* est un ésotérisme intrinsèque qui comme tel se suffit à lui-même; mais il n'est pas un ésotérisme-complément, c'est-à-dire qui s'ajoute à un système religieux d'allure sentimentale.

Ce n'est pas à dire que sa situation, dans l'économie des moyens spirituels de l'Hindouisme, soit tout à fait isolée; il y a en effet, à côté de lui, le *Vedânta* bhaktique de Râmânuja, lequel correspond à une mystique religieuse en ce sens qu'il se fonde sur une conception du Dieu personnel; il est par conséquent dualiste et volontariste comme les spiritualités sémitiques en leur manifestation moyenne. Mais les advaïtins sont les premiers à

50 Nous interprétons les mots "immanent", "immanence" et "immanentisme" selon le sens étymologique : immanens veut dire "demeurant dedans". L'interprétation philosophique moderne, dès Spinoza, est abusive ; immanence n'est ni identité, ni négation de transcendance ; ni subjectivisme épistémologique, bien entendu.
51 Et sans oublier, notamment, les ésotérismes d'origine préchrétienne, tels l'hermétisme et les initiations artisanales ; ni la chevalerie, dont l'origine nous paraît toutefois incertaine.

reconnaître que la *bhakti* correspond à un degré de la vérité une, donc à une nécessité, et que de ce fait elle est légitime.

*
* *

L'ésotérisme rigoureux et universel — de type "advaïtin" si l'on veut — a nécessairement toujours existé en climat de monothéisme sémitique, et cette opinion peut s'appuyer sur les arguments suivants. Premièrement, s'il y a forcément en tout climat religieux un tel ésotérisme, c'est pour la simple raison qu'il y a partout des hommes dont la nature l'exige; c'est-à-dire dont l'intelligence, le discernement, la contemplativité, sont proportionnés à la pure métaphysique et partant à la voie correspondante. Deuxièmement, s'il n'y a pas de documents prouvant l'existence plus ou moins traditionnelle de cette gnose, c'est parce que celle-ci se transmet nécessairement par voie orale, — à part certaines exceptions providentielles, donc également nécessaires dans leur ordre, — étant donné que la gnose est indépendante des systèmes exotériques qui peuvent la véhiculer et que, de ce fait, elle comporte fatalement des aspects incompatibles avec eux.

Aussi n'est-il pas surprenant qu'au point de vue strictement théologique, la gnose est l'"ennemi numéro un"; par son recours à l'intellection elle semble faire double emploi avec la Révélation et même rendre celle-ci superflue, ce qui en langage théologique s'appelle "soumettre la Révélation au jugement de la raison"; cette confusion — non désintéressée — entre la raison et l'intellection est tout à fait caractéristique. La riposte anticipée de Platon est la suivante, et elle est d'autant plus justifiée que le sentimentalisme religieux a eu des conséquences gravissimes, bien que providentielles puisqu'"il faut que le scandale arrive": "S'il est un homme qu'on doive combattre avec toute la puissance du raisonnement, c'est celui qui anéantit la science, la pensée claire et l'intelligence, de quelque thèse qu'il prétende pour cela se prévaloir." *{Sophiste,* 249**.)**

Les esprits fidéistes font volontiers valoir que la pure intellectualité — qui pour eux se confond avec la philosophie la plus profane puisqu'ils ne conçoivent que la raison — n'a pour but et pour résultat que des "spéculations" ou des "thèses", choses purement "naturelles", alors que la religion seule offre, selon eux, la "vie" et le "surnaturel". C'est une parfaite pétition de principe et c'est soutenir que la "vie" et le "surnaturel" ne s'obtiennent qu'en dehors de l'intelligence; c'est nier en fin de compte que l'homme — seul doué d'une intelligence capable d'absolu — est "fait à l'image de Dieu".

*
* *

La pseudo-gnose rationaliste de notre temps apparaît comme le choc en retour de l'antignose théologique des premiers siècles; et cet effet vengeur d'une cause lointaine ne vient pas seulement de l'extérieur, du monde incroyant, il se produit au sein de l'Eglise même. En fait, il y a là deux causes qui se combinent: d'une part la haine de la gnose, et d'autre part la soif de nouveauté et le besoin de changement; ce sont les traits caractéristiques de la mentalité créatrice et aventureuse, voire luciférienne dans ses effets extrêmes, de l'Occident. Cette mentalité s'est combinée, à la fois providentiellement et malencontreusement, avec ce que nous pourrions appeler l'"innovation- nisme" chrétien; et même, plus indirectement, avec le messianisme juif.

Quoi qu'il en soit, ce ne sont pas l'intelligence métaphysicienne ni la contemplativité qui en premier lieu manquent aux Européens, c'est le sens pour le statique, pour le principe d'immutabilité, bref pour le "moteur immobile"; la "mondanité" des Occidentaux est dans leur

hypertrophie inventive — l'Occidental sent toujours le besoin de "brûler ce qu'il a adoré" — et dans leur mutabilité culturelle, alors que la "mondanité" des Orientaux n'est que dans l'excès des passions ordinaires du corps et de l'âme. Ce qui n'est pas peu dire si l'on songe que les passions obnubilent l'intelligence, quel que soit le climat ethnique où elles surviennent et quels que puissent être les dons naturels de tel individu ou de telle collectivité.

On fera peut-être valoir que le manque de sens pour l'immuable, ou d'appréciation des valeurs ou fonctions statiques, prouve un manque correspondant d'esprit métaphysicien; cela est vrai pour la majorité — d'une façon forcément relative — mais cela n'exclut nullement la présence de la métaphysique et de la contemplativité, en sorte qu'il serait abusif de conclure que sous ces rapports l'Occident n'a rien et qu'il a tout à apprendre de l'Orient. Il est vrai que l'élite occidentale aurait le plus grand intérêt de s'inspirer de la doctrine védantine et d'approfondir la notion-clef de *Mâyâ in divinis,* bien que cette notion se rencontre chez un Maître Eckhart et sans doute aussi chez quelques autres d'une manière plus ou moins incidente; mais enfin, l'intellectualité ne dépend pas entièrement de cette notion, comme le prouvent le thomisme et le *Vedânta* vichnouite. *Grosso modo,* l'Occident possède tout l'essentiel, mais il ne veut rien en savoir, et c'est en cela que consiste son drame et son absurdité.

FAILLES DANS LE MONDE DE LA FOI

On peut s'étonner et même se scandaliser de la fréquence, en climat religieux, d'opinions et d'attitudes plus ou moins inintelligentes, soit dit sans euphémisme ; la cause indirecte du phénomène est que la religion, dont le but est de sauver le plus grand nombre possible et non de satisfaire le besoin de causalité d'une élite intellectuelle, n'a pas de motif de s'adresser directement à l'intelligence proprement dite. Conformément à sa finalité et à la capacité de la majorité, le message religieux s'adresse globalement à l'intuition, au sentiment et à l'imagination, puis à la volonté, et à la raison dans la mesure où la condition humaine l'exige ; il informe les hommes de la réalité de Dieu, de l'immortalité de l'âme et des conséquences qui en découlent pour l'homme, et il offre à celui-ci les moyens de se sauver. Il n'est pas, ne veut pas, et ne peut être et offrir autre chose, explicitement tout au moins ; car implicitement il offre tout.

En d'autres termes : la religion s'adresse *a priori* à ce qui est susceptible de "mettre en branle" la volonté de l'homme moyen ; elle ne saurait s'adresser immédiatement à l'intelligence, laquelle précisément ne met pas en branle — spirituellement et eschatologiquement parlant — l'homme moyen ou ordinaire, donc la majorité. Il en résulte que la religion "se comporte" comme si l'intelligence ne pouvait jamais déterminer la volonté spirituelle; d'où sa méfiance, voire son hostilité, envers les "philosophes" ou, ce qui revient au même, envers l'intelligence dite "naturelle".

Une certaine exclusion de l'intelligence se constate déjà au niveau scripturaire, non en ce sens que les Ecritures manqueraient d'intelligence, *quod absit,* mais en ce sens qu'il leur arrive d'user d'arguments qui, s'adressant à telle disposition au fond passionnelle, mettent l'intelligence entre parenthèses, en vue d'une efficacité qui ne la concerne pas ; cette attitude s'accentue forcément en deçà de la Révélation, jusqu'à donner libre cours à un opportunisme moraliste qui ne coïncide pas forcément avec la vérité pure et simple, pour dire le moins. Dans les Ecritures, l'intelligence — ou l'appel à celle-ci — est avant tout dans le symbolisme, lequel offre tout ce dont peuvent avoir besoin les esprits les plus élevés ; cela résulte tout d'abord de l'origine divine et ensuite de l'exigence totalitaire de la religion. Autrement dit, Dieu ne tient jamais moins qu'il ne promet, et II ne promet jamais plus qu'il ne tient.

Quant à la métaphysique pure, — et nous n'avons pas à insister ici *in extenso* sur le fait qu'elle se retrouve nécessairement dans les dogmes en tant que symboles universels, — elle ne saurait avoir le caractère concret et efficace d'un message pour l'homme moyen, même s'il peut en saisir cérébralement quelques éléments ; elle ne s'adresse directement qu'à ceux dont l'intelligence possède une qualité à la fois discriminative, contemplative et opérative. Discriminative : c'est-à- dire capable de discerner intuitivement entre l'Absolu et le relatif, et de prolonger ce discernement jusque sur les plans appartenant à la relativité ; contemplative : c'est-à-dire s'attachant — d'une manière "naturellement surnaturelle" — à la conscience du pur Etre et de la pure Essence ; opérative : c'est-à-dire prédisposée à passer de la puissance à l'acte, donc de l'abstrait au concret et de l'intelligence à la volonté. Ces dons ne sauraient être absents en climat spécifiquement religieux ou exotérique, cela va de soi, mais ils s'y trouvent

forcément limités en raison de la primauté, en ce climat, de la Révélation formelle et légiférante au détriment de l'Intellection informelle et immanente.

La religion s'adresse aux hommes en tant qu'ils sont capables de foi ; elle s'adresse d'une manière directe à la volonté et à l'amour et exige des hommes de croire, d'aimer, d'agir. Nous y insistons afin que les chercheurs spiritualistes, en lisant des livres religieux, ne s'offusquent pas en y rencontrant des opinions ou images excessives jusqu'à l'absurdité ; fort paradoxalement, il y a en climat traditionnel un certain droit à la pieuse extravagance, et il vaut mieux le savoir d'avance, n'en déplaise à ceux des traditionalistes qui estiment que tout ce qui est traditionnel est sublime \ et qui parfois ne sont pas loin de confondre le fanatisme confessionnel avec l"‘orthodoxie" intrinsèque et l’"authenticité" spirituelle.

Quoi qu'il en soit, pour rendre compte d'une certaine "absence d'intelligence" en climat religieux, il ne suffit pas de dire que la majorité n'est pas métaphysicienne au sens fort du mot, d'autant qu'il est des hommes qui, sans être métaphysiciens ou "pneumatiques", sont doués d'une parfaite objectivité, donc d'une intelligence discernante, incorruptible et impartiale ; ce qu'il faut dire, c'est que la majorité est bien moins que simplement non-métaphysicienne, quelle a réellement peu d’intelligence, comme l'histoire du monde le démontre à satiété, et comme le prouve, autour de nous, la mondanité sous toutes ses formes.

*
* *

On aura bien compris que nous n'entendons nulle- [52] ment soutenir que le monde de la foi soit sans intelligence ; il ne saurait l'être puisque la foi est un phénomène fondamentalement humain et qu'en outre, et surtout, elle vise le céleste et l'éternel ; mais elle le vise — et nous parlons ici de la foi en tant que simple croyance et non en tant que vertu théologale et charisme sanctifiant[53] — elle le vise d'une manière intéressée et volontariste, et non en vue d'une perception désintéressée de la nature des choses ; perception intellectuelle qui ne pénétrerait pas dans les cœurs de la majorité, étant donné la nature passionnelle de la plupart des hommes vivant à l"‘âge de fer".

Les perspectives confessionnelles ont tendance à mettre la forme, qui est particulière, au-dessus de l’essence, qui est universelle, et le souci moral, qui est intéressé, au-dessus de la vérité en soi amorale, qui est désintéressée ; c’est comme si telle couleur d'une lanterne était prise pour la lumière en soi et pour la cause de la luminosité. Et l'on peut dire sans exagérer que pour les confessionalistes la sentimentalité — le pieux parti pris — entre dans l'arsenal des moyens intellectuels, si bien que la suspicion moraliste fait pratiquement fonction d'argument doctrinal ; il ne suffit pas que l’erreur attribuée, à tort ou à raison, à l’adversaire soit fausse[54], il faut *ipso facto* quelle soit immorale, et que la cause en soit dans son auteur. Le préjugé moraliste se combine ici avec le préjugé confessionaliste ; le vrai et le faux deviennent pratiquement synonymes de moral et d'immoral, ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, mais non dans tous les cas.

Ce qui peut se justifier dans tels cas déterminés, avons-nous dit ; car il faut se garder de tomber dans l’erreur inverse. Le fait que d'aucuns attribuent injustement une opinion théologique à une cause psychologique, à un vice moral notamment, ne saurait empêcher que bien des philosophies « selon la chair » proviennent d'un tel vice, les circonstances aidant. Trop souvent, les erreurs sont ce qu'est leur auteur, ni plus ni moins.

---

52 "Tout ce qui est national est nôtre”, comme disait le duc d'Orléans.

53 Sans la croyance, la voie manque de charpente ; mais c’est la foi au sens paulinien et mystique qui opère la sainteté.

54 Encore faut-il distinguer entre l’erreur qui est honorable et celle qui est déshonorante ; dire du bien de quelqu’un en se trompant de genre n’est pas la même chose que de dire du mal ; mais c’est trop souvent la même chose pour les théologiens.

*
* *

Peut-être nous sera-t-il permis d'ouvrir ici, à titre d'exemple, une parenthèse, qui par son contenu nous éloignera de notre sujet, mais qui néanmoins s'y réfère par son contexte psychologique. On sait les âpres controverses auxquelles donnait lieu, au v[e] siècle, la question des deux natures du Christ : alors que pour l'Eglise officielle — le schisme n'était pas encore un fait accompli — les deux natures, l'humaine et la divine, s'unissent dans la personne du "Verbe fait chair", pour Nestorius elles sont nettement séparées, en sorte que Marie est "Mère de Jésus" mais non "Mère de Dieu" ; pour Eutychès au contraire, le Christ n'a qu'une nature divine, la nature humaine n'étant qu'une apparence. Ce qui importe ici, ce ne sont pas tant ces doctrines que la façon dont elles furent anathématisées par Rome : selon le pape Léon I, Nestorius et Eutychès ne pouvaient être que des "impies" ; il parle, dans son Sermon XCVI, de la "méchanceté des hérétiques", des "perfides attaques des loups et des brigands", de leur intention d'"attirer d'autres dans la perdition" après avoir eux-mêmes "suivi les mensonges de Satan", et ainsi de suite. C'est dire que les hommes qui, par piété et par zèle évidemment, ont d'autres opinions théologiques que Rome, ne peuvent les avoir que par Satan et ne peuvent être, comme lui, que méchants et perfides ; ils ne peuvent être que des ennemis de Dieu et de l'Eglise. C'est pieux et c'est zélé, — ni plus ni moins que les opinions de Nestorius et d'Eutychès, — mais ce n'est certainement pas intelligent, si l'on entend par intelligence l'adéquation à des réalités.

Car enfin, les deux opinions extrêmes dont il s'agit ici peuvent se soutenir d'une façon relative : la première parce qu'elle est profondément soucieuse de la gloire du Dieu transcendant, — nous ne voyons dans cette intention rien de satanique, pas plus que dans la tendance fondamentale du Judaïsme ou de l'Islam, — et la seconde, parce qu'elle est au contraire soucieuse de la divinité du Christ ; opinions sans doute excessives, mais qui n'ont certainement rien de perfide ni de démoniaque. Il ne faut pas oublier du reste qu'au V[e] siècle un certain flottement théologique n'était pas chose foncièrement anormale ; même un saint Thomas, bien plus tard, put se permettre de nier l'immaculée Conception, et il fallait attendre le xx[e] siècle pour voir l'Assomption érigée en dogme. La protestation de Nestorius contre l'expression *Mater Dei* peut sérieusement et honnêtement se soutenir ; nul doute que cette expression — que nous acceptons à titre d'ellipse et sur la base d'une perspective certes relative mais néanmoins efficace dans ce cadre, — que cette expression, disons-nous, comporte incontestablement une certaine "neutralisation" de la perspective de transcendance, à laquelle Nestorius avait le droit sacré d'être très attaché[55]. D'une manière analogue, la réduction — du côté monophysite — de l'humanité du Christ à sa divinité, est une des conséquences possibles que contient la perspective chrétienne en soi ; c'est en tout cas — comme la thèse nestorienne — un aspect du Christ, lequel pouvait et même devait en certaines circonstances s'affirmer. Quant aux auteurs de ces thèses, nous ignorons s'ils furent des saints, mais ils auraient pu l'être, et il est même vraisemblable qu'ils l'aient été[56].

Ici on pourrait faire l'objection suivante : si pour un théologien porté aux alternatives abruptes seule la doctrine providentiellement normative peut provenir du Saint-Esprit, de qui donc peuvent provenir les thèses divergentes sinon du démon ? Nous pourrions répondre "de l'âme", car il convient de distinguer entre une inspiration qui est satanique et une autre qui est simplement naturelle et psychique ; mais cette réponse, tout en ayant le mérite de rendre

---

55 Sans vouloir être désobligeant, on peut parler d'une "christification" de Dieu, — c'est la Trinité présentée comme le Réel absolu, — de même qu'on pourrait parler, dans le cas du Judaïsme, d'une "israélisation" de Dieu. Simple question d'upâya ou de darshana.

56 Alors que tant d'hérésies de l'Antiquité ont disparu, les Eglises nestorienne et monophysite existent toujours, un millénaire et demi après la féroce anathémisation de leurs fondateurs.

compte d'une distinction réelle, passerait à côté des deux facteurs suivants : premièrement, qu'une inspiration naturelle risque fort d'être exploitée par l'adversaire si le contenu de l'inspiration s'y prête ; deuxièmement, que dans des cas comme ceux de Nestorius et d'Eutychès, l'inspiration n'est pas simplement naturelle, ni *a fortiori* satanique ; elle est ce que nous appellerons "archétypique", c'est-à-dire que, sans provenir de l'intention paraclétique qui régit telle orthodoxie providentielle, elle relève néanmoins du Saint-Esprit en soi dans la mesure où elle rend compte d'un aspect plausible de telle réalité spirituelle ou divine.

*

* *

La pieuse myopie est un phénomène peu grave dans certains cas et gravissime dans d'autres ; ce qui est hors de doute, c'est qu'on rencontre cette faille dans tous les climats religieux, car l'homme est partout l'homme est les mêmes causes produisent toujours les mêmes effets dans les mêmes circonstances, quel que soit le mode ou le degré du phénomène. Au demeurant, il n'y a pas que les sottises mentales, il y a aussi les sottises institutionnelles, lesquelles de toute évidence sont de l'ordre des "préceptes d'hommes" ; mentionnons à cet égard, pour ne donner qu'un seul exemple — choisi à dessein en dehors de la Bible — la "souillure" que le brahmane est censé contracter par l'ombre d'un *shûdra* ou d'un hors-caste. Les défenseurs plus ou moins pharisaïques de la tradition nous diront sans doute que pour pouvoir maintenir un principe traditionnel en soi plausible — à savoir l'intégrité de la caste brahmanique — pendant des millénaires, il faut nécessairement exagérer ; ce qui peut en effet se soutenir, mais la théorie est une chose et la pratique en est une autre ; c'est-à-dire qu'il faut tenir compte de modalités que la théorie ne peut pas toujours prévoir. Une "guerre préventive" peut avoir sa justification, car la fin peut justifier les moyens, mais ceux-ci peuvent aussi compromettre la fin ; tout a des limites, et on risque de tuer le patient à force de remèdes. Aussi n'est-il pas étonnant que l'Islam ait eu un tel succès dans l'Inde ; qu'il ait pu se répandre rien que par persuasion et par contagion, sans aucune participation des Arabes.

Ces considérations sur un genre particulier d'absurdité nous font penser, par association d'idées, à la sottise humaine tout court ; non à celle de l'homme comme tel, car tout homme n'est pas sot, mais à celle de la majorité sous tous les cieux. Peut-on imaginer chose plus sotte que le courroux ou la tristesse d'un individu dont la femme a donné naissance à une fille, alors qu'il espérait avoir un fils ? C'est pourtant un phénomène habituel chez plus d'un peuple, soit autrefois soit de nos jours encore ; le fait que des considérations économiques ou politiques peuvent entrer en jeu ne rend pas l'attitude plus intelligente ni plus noble. On pourrait citer bien des exemples analogues de sottise entrée dans les mœurs ; sans parler — dans un ordre beaucoup plus prétentieux — de la philosophie et de la "culture" en général, qui en fait sont des terrains de prédilection de la plus insigne stupidité, mais ceci concerne le monde moderne plutôt que l'humanité en soi. Quoi qu'il en puisse être, c'est aux hommes tels qu'ils sont — aux hommes de toujours — que doit s'adresser la religion ; elle n'a pas le choix. Deux mystères se combinent dans cette fatalité : celui de la Miséricorde et celui de l'absurde.

D'aucuns estiment que la religion doit être adaptée à l'"homme de notre temps", ce qui est pour le moins disproportionné, car la religion s'adresse à l'homme comme tel et non à tel homme [57]. Sans doute, il faut donner à l'homme moderne certaines explications de plus, car de nouvelles erreurs — et de nouvelles expériences — exigent de nouveaux arguments ; mais expliquer la religion est une chose, la démanteler sous prétexte de l'expliquer en est une autre.

57 A l'homme comme tel : donc à tout homme. Non à tel homme : non à telle catégorie contingente ou même factice d'hommes. Le fait qu'une religion s'adresse a priori à tel secteur de l'humanité n'est pas une objection, d'autant que cette restriction n'a rien d'absolu.

C'est ici que pourrait et devrait intervenir l'ésotérisme essentiel ; mais conformément à la loi de la pesanteur ou du moindre effort, on préfère les solutions nouvelles qui tirent vers le bas ; le comble est qu'on adopte certaines positions ésotériques plus ou moins extrinsèques, évidemment rendues inopérantes par l'absence de leur contexte fondamental[58].

*
* *

Trois notions qui manquent largement à ce que nous pourrions appeler le “monde de la foi” sont les suivantes : premièrement celle de "Relativité" universelle *(Mâyâ)* ; deuxièmement celle de "point de vue" de la part du connaissant ; et troisièmement celle d'"aspect" en ce qui concerne le connu. Il ne s'agit absolument pas de tomber dans un relativisme intégral et de nier l'existence des hérésies intrinsèques, qu'il convient au contraire de condamner sans appel ; n'empêche qu'il existe aussi des hérésies relatives — efficaces dans certaines limites — et qu'à rigoureusement parler, la religion elle-même présente ce caractère à l'égard de la vérité totale, ce qu'exprime précisément le terme bouddhique *upâya,* que l'on pourrait rendre par "stratagème spirituel" *(Kunstgriff* en allemand) ou par "mirage salvateur". Sans doute, la perspective de la seule foi ne peut — sous peine de se contredire — admettre les "points de vue" et les "aspects", pas plus qu'elle ne peut adméttre la "relativité" des hypostases ou de l'Etre créateur[59] ; tout dans cette perspective doit être absolu, sous peine de perdre la force percutante qui correspond à la sensibilité de l'homme moyen.

La perspective de la foi n'implique pas nécessairement une méconnaissance principielle de l'intelligence, certes, mais elle donne néanmoins de l'intelligence une idée plus limitée, — que l'on pense au sensualisme thomiste, — et cela ouvre fatalement la porte aux abus du sentimentalisme ; cela explique ou corrobore en même temps la nécessité compensatoire de la dimension ésotérique. Quand cette dimension vient à manquer, ce sont les philosophies profanes qui prennent la relève, au grand détriment de la civilisation entière ; car le raisonnement, nous l'avons dit plus d'une fois, est inopérant en l'absence de la pure intellection, du moins sur le plan dont il s'agit ici. Ce que tous les rationalistes ingorent, c'est que sur ce plan la raison a essentiellement besoin d'informations venant soit du "Ciel", soit du "Cœur" ; donc d'origine soit externe, soit interne, la première étant le plus souvent la cause occasionnelle de la seconde, ce qui indique qu'en fait la gnose ne saurait se passer de la Révélation [60] ; *a posteriori* et sous un autre rapport, la Révélation en tant que "lettre" ne saurait se passer de la gnose.

La réaction rationaliste, tout en étant parfois justifiée dans le détail, est d'autant plus vaine quelle remplace globalement une inintelligence croyante par une inintelligence incroyante, et par conséquent beaucoup plus pernicieuse puisque privée de tout l'essentiel ; car il est inutile d'avoir une connaissance rigoureusement logique d'un pavé quand on ignore où mène la rue ; mieux vaut ignorer le pavé et connaître le but. C'est dire qu'il est une intelligence ignorante, et sotte par l'ignorance de son ignorance ; ce n'est certainement pas à cette intelligence purement mécanique que nous donnerons raison contre la naïveté religieuse, laquelle au moins sait où elle va, ce qui au point de vue humain est tout.

Notre conclusion ne sera pas pour autant que la pieuse naïveté — voire la pieuse sottise — soit toujours excusable ; inévitable en tant que possibilité, elle ne l'est pas

58 Reconnaître la validité de toutes les religions est certes une attitude louable, à condition que ce ne soit pas au nom d'un psychologisme qui réduit le surnaturel au naturel, à condition aussi qu'on exclue les pseudo-religions et les pseudo-spiritualités ; ce qu'un certain "œcuménisme" semble ignorer. Universalisme n'est ni "humanisme" ni indifférentisme.

59 Qu'un Maître Eckhart a parfaitement perçue.

60 Il serait vain de croire qu'un Platon ait tout tiré de lui-même, ou qu'un Shankara n'ait pas eu besoin des Upanishads, bien qu'en principe la chose ne soit pas inconcevable.

nécessairement dans telle manifestation ; c'est ainsi que nous pouvons abolir tel mal, mais non le mal comme tel. Il y a le jeu de *Mâyâ* et il y a la Providence ; l'histoire de l'Eglise et celle du monde en témoignent. Nous pouvons blâmer des failles, mais nous ne discuterons pas avec ce qui "est écrit".

On pourrait dire bien des choses sur les multiples rapports entre la connaissance et la foi, ou entre l'intelligence et la ferveur ; par exemple, que les Sémites ont excellé dans celle-ci, et les Aryens dans celle-là ; n'empêche que — en Occident tout au moins — les uns ont eu besoin des autres, comme dans l'histoire de l'aveugle et du paralytique [61]. Les trois Monothéismes ne pouvaient en fin de compte se passer de l'intellectualité des Grecs ; et l'Europe à son tour avait le plus grand besoin du don sémitique de la foi. Cette foi vivifiante et salvatrice, l'Inde bhaktique et le Bouddhisme dévotionnel sont loin de l'ignorer ; dimension du Cœur-Intellect, la foi, qui coïncide alors avec l'amour, se combine avec la gnose au fond de notre être.

Monde de la foi, monde de la gnose : les deux se rencontrent dans la Beauté, laquelle est la "splendeur du Vrai" ; et laquelle réconcilie — comme sous le manteau de la Sainte Vierge — tous les antagonismes que peut assumer l'aspiration spirituelle des hommes.

---

61 La scolastique fut une première tentative — partiellement réussie — de réhabilitation de l'intellectualité ; vint plus tard la Renaissance, réaction profane et luciférienne, en dépit de certains îlots de platonisme et d'ésotérisme. L'art baroque signifie une monstrueuse alliance entre l'abus de l'intelligence et la pieuse sottise ; celle-ci pouvait fêter des orgies au moyen des acquisitions d'une Renaissance de plus en plus stérile. Ce que le style baroque prouve en tout cas, c'est qu'une sottise "intelligente" est cent fois pire qu'une sottise naïve, celle des madones d'origine paysanne par exemple.

AMBIGUÏTÉ DE L'ÉLÉMENT ÉMOTIONNEL

Ne pas être "émotionnel" : cela semble être, de nos jours, la condition même de l'"objectivité", alors qu'en réalité celle-ci est indépendante de la présence, ou de l'absence, d'un élément sentimental. Sans doute, le mot "émotionnel" a le droit d'être péjoratif quand l'émotion détermine la pensée, ou la crée en quelque sorte ; donc, quand elle en est la cause, non la conséquence ; par contre, ce même mot doit avoir un sens neutre quand l'émotion ne fait qu'accompagner, ou souligner, une pensée juste ; c'est-à-dire, quand elle est la conséquence de la pensée et non la cause. Il est vrai qu'une opinion purement passionnelle peut coïncider accidentellement avec la réalité, mais ceci ne saurait infirmer le distinguo que nous venons d'établir.

L'élément émotionnel qui se combine, en la soulignant "moralement", avec une pensée juste, est loin d'être un simple luxe ; sans quoi la "sainte colère" serait une expression vide de sens, et le Christ aurait eu tort de se fâcher. C'est dire qu'il est des choses qui peuvent et même doivent susciter dans l'âme sensible — puisqu'elle existe — l'indignation et le mépris, comme il y a — *a priori* — des choses qui suscitent tout naturellement soit le respect, soit l'admiration ou la vénération ; nous disons *a priori,* car on vénère le sacré avant de mépriser son contraire. On aime le bien avant de haïr le mal, et cette seconde attitude n'aurait même aucun sens sans la première.

L'émotivité "perçoit" et révèle ceux des aspects d'un bien ou d'un mal, que la simple définition logique ne saurait montrer directement et concrètement : ce sont les aspects existentiels, subjectifs, psychologiques, moraux et esthétiques, soit de la vérité, soit de l'erreur ; ou soit de la vertu, soit du vice. Que l'on se représente un enfant qui, par simple ignorance et partant par manque de sens des proportions, profère une parole en fait blasphématoire ; si le père fulmine, l'enfant apprend "existentiellement" quelque chose qu'il n'apprendrait pas si le père se bornait à une dissertation abstraite sur le caractère blasphématoire de la dite parole. La fulmination du père démontre concrètement à l'enfant l'étendue de la faute, elle rend visible une dimension qui autrement serait restée abstraite et anodine ; de même dans les cas inverses, *mutatis mutandis* : la joie des parents rend tangible, pour l'enfant, la valeur de son acte méritoire ou de la vertu tout court. Au rebours de l'expérience et du bon sens, certains adeptes de la psychanalyse — sinon tous — estiment qu'on ne devrait jamais punir un enfant, car, pensent-ils, une punition le "traumatiserait" ; ce qu'ils oublient, c'est qu'un enfant qui se laisse traumatiser par une punition juste — donc proportionnée à la faute — est déjà un monstre. L'essence de l'enfant normal, sous un certain rapport, est le respect des parents et l'instinct du bien ; une juste punition, loin de le blesser foncièrement, l'illumine et le délivre, en le projetant pour ainsi dire dans la conscience immanente de la norme. Certes, il est des cas où les parents ont tort et où l'enfant est traumatisé à juste titre, mais l'enfant normal, ou normalement vertueux, n'en tombera pas pour autant dans une amertume vindicative et stérile, bien au contraire : il tirera de son expérience le meilleur parti, grâce à l'intuition que toute adversité est métaphysiquement méritée, aucun homme n'étant parfait sans épreuve.

*

* *

Incontestablement, l'impassibilité a ses droits, — à divers degrés, — mais elle ne prouve pas à elle seule la qualité d'objectivité ; ce qu'elle prouve est soit une intention légitime d'indépendance à l'égard de telle *mâyâ* trop humaine ou trop terrestre, — intention dictée par un état spirituel, ou par telle opportunité, ou simplement par les proportions des choses, — soit au contraire une ostentation insolente, donc de l'orgueil ou de la sottise. Si la dignité naturelle exige elle aussi une certaine impassibilité, — elle manifeste alors le "moteur immobile" et le sens du sacré, — elle n'exclut pas pour autant les impulsions naturelles de l'âme, comme le montrent les vies des sages et des saints ; et comme le montre avant tout l'expérience courante.

Ce n'est pas à dire que l'émotion de l'homme spirituel soit tout à fait pareille à celle de l’homme profane ; le terme même de "sainte colère" indique qu'il y a, chez le premier, un élément sanctifiant qui manque chez le second, à savoir une sérénité sous- jacente qui prolonge pour ainsi dire le "moteur immobile", et laquelle — en terminologie eckhartienne — relève de l'"homme intérieur", alors que l'émotion en tant que telle se situe dans l’"homme extérieur”. Chez l'homme spirituel il y a continuité entre l'impassibilité intérieure — laquelle est fonction de la conscience de l'immuable — et l'émotion : quand le spirituel se fâche, il le fait quasiment à partir de son impassibilité contemplative et non contrairement à elle, alors que l’homme profane s'enferme totalement dans sa fâcherie, et cela dans la mesure même où celle-ci est injuste ou disproportionnée ; il "s'enferme", c'est-à-dire qu’il se retranche de sa conscience de Dieu, donc de sa substance d'immortalité ; et c'est pour cela — et en ce sens seulement — que la théologie considère la colère comme un péché mortel, sans ignorer pour autant qu’il y a une sainte colère qui, elle, reflète et prolonge la Colère divine. L'émotion est profane dans la mesure où elle appartient à l'homme seul, et où par conséquent l'Archétype céleste n'entre pas en jeu.

Il résulte de tout ceci que dans l’émotion de l'homme spirituel, le "centre immobile” demeure toujours présent et accessible. L’émotion étant fonction d'une connaissance, la vérité n'est jamais trahie ; l'esprit reste lucide, spontanément et sans pédantisme.

*

* *

D'une part, nous admirons une chose à juste titre parce que nous la comprenons ; d'autre part, nous comprenons une chose admirable en l'admirant, c'est- à-dire que notre admiration élargit et approfondit notre compréhension première. L'émotion ou le sentiment, dans ce cas, est un mode d'assimilation [62] ; c'est donc un mode subordonné de connaissance, lequel intervient logiquement *a posteriori,* mais qui en fait peut coïncider avec la perception physique ou intellectuelle. Aussi la noblesse de caractère, ou la vertu, est-elle avant tout une prédisposition à l'adéquation quasi existentielle, parallèlement à la connaissance proprement dite ; ce qui signifie qu’elle est une façon d'être objectif, d'être conforme à la réalité. Ce qui, suivant les cas, exige une certaine abnégation ; être parfaitement objectif, c'est un peu mourir, avons-nous écrit quelque part.

De nos jours, on vante l'"objectivité" d'un homme qui affirme calmement et froidement que deux et deux font cinq, et on accuse de subjectivité ou d'émotivité l'homme qui réplique avec indignation que deux et deux font quatre[63] ; on ne veut pas admettre que

62 Ce qui nous ramène au principe Credo ut intelligam.

63 On connaît ce dicton populaire : "Un tel se fâche, donc il a tort", que l’on applique toujours de travers. En réalité, ce mot se réfère à des gens qui se mettent en colère parce que, étant dans leur tort, ils sont à court d’arguments ; la colère suppléant alors à la preuve et au droit.

l'objectivité c'est l'adéquation à l'objet, et non le ton ni la mimique ; ni surtout une placidité factice, inhumaine et insolente. On oublie surtout aussi que l'émotion a ses droits dans l'arsenal de la dialectique humaine, et que ceux-ci — puisque ce sont des droits — ne sauraient être contraires à l'objectivité ; même la pensée la plus strictement objective — intellectuelle ou rationnelle — s'accompagne d'un facteur psychique, donc subjectif, à savoir le sentiment de certitude ; sans quoi l'homme ne serait pas l'homme. Or l'homme est "fait à l'image de Dieu", c'est toute sa raison d'être ; blâmer un trait naturel et foncier de l'homme, reviendrait à blâmer non seulement l'intention créatrice, mais la nature même du Créateur.

L'"objectivisme" anti-émotionnel et facticement impassible trahit sa fausseté par la contradiction suivante : ceux qui se font les porte-parole d'une rationalité imperturbable et impertinente sont en même temps ceux qui préconisent l'amour libre — ils n'ont aucun goût à l'ascétisme — ou qui s'enflamment dès qu'on parle de politique, et autres inconséquences de ce genre ; ce qui prouve que leur "objectivité" n'est qu'erreur et ostentation, qu'elle est apparentée à l'orgueil et à l'amertume ; d'où la propension à blanchir les hommes vils — sauf quand par hasard ce sont des adversaires politiques — et à noircir les hommes de bien, calmement et sans passion, du moins sans passion visible ; c'est là un exemple de cette morale à sens unique, si caractéristique pour tous les genres d'hypocrisie. Quoi qu'il en soit, il faut réagir contre l'opinion psychanalytique — très répandue — que l'indignation aussi bien que l'enthousiasme révèlent toujours un préjugé ou un parti pris ; opinion simpliste qui est voisine d'une autre erreur non moins sotte, à savoir que dans une discorde nul n'a jamais tout à fait raison, et que celui qui s'emporte a toujours tort.

Il importe de prendre garde comment on emploie les mots : quand on confronte les termes "objectivité" et "subjectivité", ou " rationalité" et "sentimentalité", — dans le sens d'une opposition qualitative, — il va de soi que le second terme est péjoratif puisqu'il est censé indiquer une privation ; mais il n'est pas péjoratif en lui-même, car il se réfère *a priori* à un phénomène en soi neutre, donc éventuellement qualitatif. Sans doute les conventions du langage ne nous permettent-elles pas de faire de la "subjectivité" ou de l'"émotivité" une qualité, comme elles le font pour l'"objectivité" ou la "rationalité" ; elles nous obligent au contraire, quand nous voulons exprimer l'aspect positif du sentiment, de spécifier le contenu, donc de parler de "noblesse de caractère" ou de "vertu" ; cette dernière étant en somme le complément de la "vérité". Le sentiment qui est conforme à la vérité est par là même noble et vertueux ; la noblesse est une adéquation, nous l'avons dit plus d'une fois ; elle n'a rien d'arbitraire comme c'est le cas pour le sentiment inadéquat ou disporpor- tionné, et partant contraire à la beauté de l'âme.

Sans doute, les idées les plus élevées, les vérités métaphysiques notamment, n'entraînent pas forcément des émotions proprement dites ; mais elles confèrent nécessairement, à l'âme du sujet connaissant, non seulement le sentiment de la certitude, mais aussi la sérénité, la paix et la joie [64] ; fondamentalement, nous dirons que là où est la Vérité, là est l'Amour. Chaque *Deva* possède sa *Shakti* ; dans le microcosme humain, l'âme sensible se joint à l'intellect discernant [65], comme dans l'Ordre divin la Miséricorde se joint à l'Omniscience ; et comme en dernière analyse l'Infinitude est consubstantielle à l'Absolu.

---

64 La connaissance, en langage islamique, opère en effet une "dilatation" (inshirâh).

65 "Il n'est pas bon que l'homme soit seul", dit la Genèse. Et rappelons qu'il n'y a pas de jnâna sans un élément de bhakti.

L'IMPOSTURE DU PSYCHOLOGISME

Nous entendons par ce terme de “psychologisme" le parti pris de tout réduire à des facteurs psychologiques et de mettre en question, non seulement l'intellectuel et le spirituel, — le premier se référant à la vérité et le second à la vie en elle et par elle, — mais aussi l'esprit humain comme tel, donc sa capacité d'adéquation et, de toute évidence, son illimitation interne ou sa transcendance. Cette tendance amoindrissante et proprement subversive sévit dant tous les domaines que le scientisme prétend embrasser, mais son expression la plus aiguë est sans conteste possible la psychanalyse ; celle-ci est à la fois un aboutissement et une cause, comme c'est toujours le cas chez les idéologies profanes, telles le matérialisme et l'évolutionnisme, dont la psychanalyse est au fond une ramification logique et fatale et un allié naturel.

La psychanalyse mérite doublement le qualificatif d'imposture, premièrement parce quelle fait semblant d'avoir découvert des faits qui étaient connus de tout temps et ne pouvaient pas ne pas l'être, et deuxièmement — et surtout — parce qu'elle s'attribue des fonctions en fait spirituelles et se pose ainsi pratiquement en religion. Ce qu'on appelle "examen de conscience" ou, chez les musulmans, "science des pensées" *(ilm el-khawâtîr*), ou "investigation" *(vichara)* chez les Hindous, — avec des nuances quelque peu diverses, — n'est pas autre chose qu'une analyse objective des causes proches et lointaines de nos façons d'agir ou de réagir qui se répètent automatiquement sans que nous en connaissions les motifs réels, ou sans que nous discernions le caractère réel de ces motifs. Il arrive que l'homme commette habituellement, et aveuglément, les mêmes erreurs dans les mêmes circonstances, et il le fait parce qu'il porte en lui-même, dans son subconscient, des erreurs à base d'amour propre ou des traumatismes ; or pour se guérir, l'homme doit détecter ces complexes et les traduire en formules claires, il doit donc devenir conscient des erreurs subconscientes et les neutraliser au moyen d'affirmations opposées ; s'il y parvient, ses vertus seront d'autant plus lucides. C'est en ce sens que Lao-Tseu a dit : "Sentir une maladie, c'est ne plus l'avoir", et la Loi de Manou : "Il n'y a pas d'eau lustrale pareille à la connaissance", c'est-à-dire à l'objectivation par l'intelligence.

Ce qui est nouveau dans la psychanalyse et qui en fait la sinistre originalité, c'est le parti pris de réduire tout réflexe ou toute disposition de l'âme à des causes mesquines et d'exclure les facteurs spirituels, d'où la tendance bien notoire de voir de la santé dans ce qui est plat et vulgaire, et de la névrose dans ce qui est noble et profond. L'homme ne peut échapper ici-bas aux épreuves et aux tentations, son âme est donc forcément marquée par une certaine tourmente, à moins d'être d'une sérénité angélique — ce qui arrive dans des milieux très religieux — ou au contraire d'une inertie à toute épreuve, ce qui arrive partout ; mais la psychanalyse, au lieu de permettre à l'homme de tirer le meilleur parti de son déséquilibre naturel et en un sens providentiel, — et le meilleur parti est ce qui profite à nos fins dernières, — tend au contraire à réduire l'homme à un équilibre amorphe, un peu comme si on voulait éviter à un jeune oiseau les angoisses de l'apprentissage en lui coupant les ailes.

Analogiquement parlant, quand un homme s'inquiète d'une inondation et cherche le moyen de lui échapper, la psychanalyse dissoudra l'inquiétude et laissera le patient se noyer ; ou encore, au lieu d'abolir le péché, elle abolira la mauvaise conscience, ce qui permet d'aller sereinement en enfer. Ce n'est pas à dire qu'il n'arrive jamais qu'un psychanalyste découvre et dissolve un complexe dangereux sans pour autant ruiner le patient ; mais c'est du principe qu'il s'agit ici, dont les périls et les erreurs l'emportent infiniment sur les avantages aléatoires et les vérités fragmentaires.

Il résulte de tout ceci que pour le psychanalyste moyen, un complexe est mauvais parce que c'est un complexe ; on ne veut pas se rendre compte qu'il est des complexes qui font honneur à l'homme ou qui lui sont naturels en vertu de sa déiformité, et qu'il est par conséquent des déséquilibres nécessaires, et appelés à trouver leur solution au-dessus de nous-mêmes et non au-dessous[66]. Autre erreur, qui au fond est la même : on admet qu'un équilibre est un bien parce que c'est un équilibre, comme s'il n'y avait pas d'équilibres faits d'insensibilité ou de perversion. Notre état humain même est un déséquilibre, puisque nous sommes existentiellement suspendus entre les contingences terrestres et l'appel inné de l'Absolu ; toute la question n'est pas de se débarrasser d'un nœud psychique, il s'agit encore de savoir comment et pourquoi s'en débarrasser. Nous ne sommes pas des substances amorphes, mais des mouvements en principes ascensionnels ; notre bonheur doit être proportionné à notre nature totale, sous peine de nous réduire à l'animalité, car un bonheur sans Dieu est précisément ce que l'homme ne supporte pas sans se perdre. Et c'est pour cela qu'un médecin de l'âme doit être un *pontifex,* donc un maître spirituel au sens propre et traditionnel du mot ; un professionnel profane n'a ni la capacité ni par conséquent le droit de toucher à lame, au-delà des difficultés élémentaires que le simple bon sens suffit à résoudre.

Le crime spirituel et social de la psychanalyse est donc d'usurper la place de la religion ou de la sagesse, qui est celle de Dieu, et d'éliminer de ses procédés toute considération de nos fins dernières ; c'est comme si, ne pouvant combattre Dieu, on s'en prenait à l'âme humaine qui lui appartient et lui est destinée, en avilissant l'image divine à défaut du Prototype. Comme toute solution esquivant le surnaturel, la psychanalyse remplace à sa façon ce quelle abolit : le vide qu'elle produit par ses destructions volontaires ou involontaires la dilate et la condamne à un faux infini ou à la fonction d'une pseudo-religion.

La psychanalyse, afin de pouvoir éclore, avait besoin d'un terrain approprié, non seulement au point de vue des idées, mais aussi à celui des phénomènes psychologiques : nous voulons dire que l'Européen, qui a toujours été un cérébral, l'est devenu infiniment davantage depuis un ou deux siècles environ ; or cette concentration de toute l'intelligence sur la tête a quelque chose d'excessif et d'anormal, et les hypertrophies qui en résultent ne constituent pas une supériorité, malgré leur efficacité en certains domaines.

Normalement, l'intelligence doit siéger, non dans le seul mental, mais aussi dans le cœur, et elle doit également se répartir sur le corps entier, comme c'est surtout le cas chez les hommes dits "primitifs", mais incontestablement supérieurs sous certains rapports aux ultra-civilisés ; quoi qu'il en soit, ce à quoi nous voulons en venir est que la psychanalyse est en grande partie fonction d'un déséquilibre mental plus ou moins généralisé dans un monde où la machine dicte à l'homme son rythme de vie et même, ce qui est plus grave, son âme et son esprit.

*

* *

[66] "Mieux vaut pour toi qu'un seul de tes membres périsse, que si ton corps tout entier est jeté dans la géhenne." (*Matth. V.* 29 et 30.)

La psychanalyse a fait son entrée plus ou moins officielle dans le monde des "croyants", ce qui est bien un signe des temps ; il en résulte l'introduction, dans la soi-disant "spiritualité", d'une méthode qui est parfaitement contraire à la dignité humaine, et qui se trouve aussi en étrange contradiction avec la prétention d'être "adulte" et "émancipé". On joue aux demi-dieux et on se traite en même temps comme des irresponsables ; à cause de la moindre dépression causée soit par une ambiance trop trépidante, soit par un genre de vie par trop contraire au bon sens, on court chez le psychiâtre dont le travail consistera à vous insuffler quelque faux optimisme ou à vous conseiller quelque péché libérateur. On ne semble pas se douter un instant qu'il n'y a qu'un seul équilibre, celui qui nous fixe en notre centre réel et en Dieu.

Un des effets les plus odieux de l'adoption du psychanalisme par les "croyants", est la disgrâce du culte de la Sainte Vierge ; ce culte ne peut que gêner une mentalité barbare qui se veut "adulte" à tout prix et qui ne croit plus qu'au trivial. Au reproche de "gynécolâtrie" ou de "complexe d'Œdipe" nous répondrons que, comme tout autre argument psychanaliste, celui-ci passe à côté du problème, car la question qui se pose n'est pas de savoir quel peut être le conditionnement psychologique d'une attitude, mais bien au contraire quel en est le résultat. Quand on nous apprend par exemple qu'un tel choisit la métaphysique à titre d'"évasion" ou de "sublimation" et à cause d'un "complexe d'infériorité" ou d'un "refoulement", cela est sans importance aucune, car béni soit le "complexe" qui est la cause occasionnelle de l'acceptation du vrai et du bien ! Mais il y a encore ceci : les modernes, fatigués qu'ils sont des douceurs artificielles que charrient leur culture et leur religiosité depuis l'époque baroque, reportent — selon leur habitude — leur aversion sur la notion même de douceur et se ferment ainsi, soit à toute une dimension spirituelle s'ils sont "croyants", soit même à toute humanité véritable, comme le montre un certain culte infantile de la grossièreté et du vacarme.

Au reste, il ne suffit pas de demander ce que vaut telle dévotion dans telles consciences, il faut demander aussi par quoi on la remplace ; car la place d'une dévotion supprimée ne reste jamais vide.

*

* *

"Connais-toi toi-même" (Hellénisme), dit la Tradition, et aussi : "Qui connaît son âme, connaît son Seigneur" (Islam). Le modèle traditionnel de ce que devrait être, ou prétend être, la psychanalyse, est la science des vertus et des vices ; la vertu fondamentale est la sincérité, laquelle coïncide avec l'humilité ; celui qui plonge dans l'âme la sonde de la vérité et de la rectitude arrive à détecter les nœuds les plus subtils de l'inconscient. Il est inutile de vouloir guérir l'âme sans guérir l'esprit : ce qui importe donc en premier lieu, c'est de débarrasser l'intelligence des erreurs qui la pervertissent, et de créer ainsi une base en vue du retour de l'âme à l'équilibre ; non à n'importe quel équilibre, mais à celui dont elle porte le principe en elle-même.

Pour saint Bernard, l'âme passionnelle est "chose méprisable", et Maître Eckhart nous enjoint à la "haïr". Cela signifie que le grand remède à toutes nos misères intérieures est l'objectivité vis-à-vis de nous- mêmes ; or la source, ou le point de départ, de cette objectivité se situe au-delà de nous-mêmes, en Dieu. Ce qui est en Dieu se mire du même coup en notre propre centre transpersonnel, lequel est le pur Intellect ; c'est dire que la Vérité qui nous sauve fait partie de notre substance la plus intime et la plus réelle. L'erreur ou l'impiété, c'est le refus d'être ce que l'on est.

ANONYMAT DES VERTUS

Selon saint Augustin, "tous les autres vices s'attachent au mal pour qu'il se fasse ; seul l'orgueil s'attache au bien pour qu'il périsse". Et de même le Curé d'Ars : "L'humilité est aux vertus ce que la chaîne est au chapelet ; enlevez la chaîne, et tous les grains s'échappent ; ôtez l'humilité, et toutes les vertus disparaissent." C'est-à-dire que l'orgueil consiste à se glorifier de ses vertus, soit devant d'autres, soit devant soi-même seulement ; ce qui détruit les vertus pour deux raisons : d'abord parce qu'on les enlève à Dieu, à qui elles appartiennent en réalité, et qu'on se met ainsi — comme Lucifer — à la place de la Source divine ; et ensuite parce qu'on attribue *de facto* une valeur disproportionnée à un phénomène forcément relatif. "Quand tu fais aumône, que ta main gauche ne sache pas ce que fait ta main droite."

On a conclu abusivement que l'homme vertueux n'a pas conscience de ses vertus, et qu'en avoir conscience est de l'orgueil : or le fait que l'orgueilleux s'attribue volontiers toutes les vertus qu'il conçoit n'implique nullement que tout homme qui a conscience de ses vertus soit un orgueilleux, car "il y a fagot et fagot" : il y a conscience et conscience. L'homme, étant "fait à l'image de Dieu", a le don de l'intelligence ; qui dit intelligence, dit objectivité, ce qui implique que la thèse — soit philosophique soit moraliste — de la subjectivité foncière de l'homme est une contradiction pure et simple ; car celui qui est privé d'objectivité ne saurait constater quoi que ce soit, même pas qu'il est subjectif[67]. L'homme doué d'objectivité possède par là même la faculté de se regarder comme s'il était un autre ; or si nous devons admettre que d'autres ont des qualités, — et l'humilité l'exige, — nous ne pouvons pas nier pour nous-mêmes la possibilité d'en avoir ; si au contraire nous devons croire pieusement que nous ne sommes capables d'aucun bien, nous devons aussi le croire des autres. En tout état de cause, l'humble ne s'attache pas, en ce qui concerne lui-même, à l'attribution personnelle de la vertu ; il s'attache à la vertu en soi, à la vertu en tant que telle ; non parce qu'elle est éventuellement sienne, mais parce qu'elle est belle. Et étant belle, elle appartient nécessairement au Souverain Bien.

On peut se demander sur quoi se fonde l'équation "intelligence égale orgueil" ; elle serait juste si elle signifiait qu'une intelligence purement mentale — non "cardiaque" ou "intellective" — risque de succomber à la tentation profane et mondaine d'un luciférisme autocrate, mais elle a le tort de ne pas le spécifier et de donner l'impression que l'intelligence en soi est orgueilleuse, ce qui est une contradiction dans les termes. Sans doute, l'équation dont il s'agit fait fonction de guerre préventive contre le rationalisme ennemi de la foi, ce qui est une excuse sans pouvoir être une justification. Mais revenons à la question des qualités morales : comme toute vertu, par définition, comporte une béatitude, les hommes les plus humbles ne peuvent s'empêcher de jouir d'une bonne conscience, — à moins de s'en priver à cause de quelque zèle mystique irréaliste mais éventuellement efficace, — ni de savoir *a*

[67] La thèse de la subjectivité invincible de l'esprit humain détruit la définition même de l'homme.

priori que nous possédons forcément, d'une façon relative, ce que Dieu nous octroie, et ce qu'il possède — lui seul — d'une façon absolue ; car même une valeur qui nous revient parce que Dieu nous l'a octroyée, et que de ce fait nous possédons réellement sur notre plan, appartient entièrement à lui, étant donné qu'aucune valeur ne saurait se situer en dehors du Souverain Bien. On pourrait dire que l'homme entre dans la vertu comme il entrerait dans un sanctuaire, et que la vertu expulse les ambitieux qui la revendiquent pour eux- mêmes. D'ailleurs, l'homme à la fois humble et intelligent peut cent fois sentir qu'il a des vertus, il sait en même temps qu'il ne dispose pas des mesures de Dieu ; il sait que notre situation d'hommes terrestres ne nous permet pas de dormir sur la conscience — combien précaire — de nos qualités. Car il y a toujours la distinction entre l'absolu et le relatif, et par conséquent, le sens des proportions ; aucun homme intelligent ne peut échapper à ces fonctions de l'esprit.

*
* *

A rigoureusement parler, l'homme ne doit pas vouloir "acquérir" telle vertu, il doit vouloir éliminer tel vice ; car réaliser une qualité, c'est détruire le défaut qui lui est contraire, étant donné que le normal est le primordial et que celui-ci précède la chute et la décadence. Cette vérité nous amène à la réflexion suivante : il est des hommes qui ont la vaine ambition d'être particulièrement intelligents, ce qui les rend d'autant plus sots ; leur cas ne serait pas désespéré s'ils avaient le bon sens et l'humilité de reconnaître leurs limites, — que le Ciel ne saurait leur reprocher, — et s'ils se fondaient modestement sur des principes sains, donc intelligents. Un miroir n'a pas besoin d'ornements, il a besoin de pureté ; l'ornement signifiant ici l'"idéal" à la fois individualiste et perfectionniste, et la pureté, l'exigence du réel ; or notre intention doit être conforme à son objet, comme l'est le miroir, et elle doit l'être sous le rapport de l'essence et de l'efficacité, non seulement sous celui de la forme. Il est vrai que l'intelligence — puisque nous venons d'en parler — n'est pas une vertu, mais une qualité extra-morale ou plus précisément une faculté, ce qui toutefois ne fait aucune différence au point de vue dont il s'agit ici ; d'autant que l'intelligence se combine étroitement avec la vertu dans la mesure où, étant fidèle à sa nature intime, elle est "objectivité", donc détachement et impartialité ; être tout à fait objectif, c'est un peu mourir.

En un certain sens métaphysique, seuls les défauts nous appartiennent ; les qualités appartiennent à Dieu, au Bien en soi. En éliminant les vices, nous permettons aux qualités de Dieu de pénétrer dans notre âme ; à un autre point de vue — nous l'avons dit — c'est nous qui entrons dans la vertu. De toute évidence, le mérite de la vertu échappe à celui qui croit que "la vertu c'est moi" ; avoir conscience d'une vertu est une chose, se complaire dans cette conscience en est une autre.

Nous pourrions aussi nous exprimer ainsi : tout homme aime être dans la lumière et à l'air frais ; aucun n'aime être enfermé dans une tour sombre et sans air ; c'est ainsi qu'il faut aimer les vertus, et c'est ainsi qu'il faut détester les vices. Aucun homme qui jouit de la lumière et de l'air ne songerait à proclamer "le soleil c'est moi", ou "le ciel c'est moi" ; on aime le climat de la lumière et de l'air et c'est pour cela qu'on y entre. C'est ainsi qu'il faut entrer dans les vertus : parce quelles s'imposent par leur nature et parce qu'on aime leur climat. L'orgueilleux à qui l'on reproche un défaut, ou bien le nie, ou bien le minimise tout en le revendiquant éventuellement avec un individualisme cynique en disant "mais je suis ainsi fait" ; ce qui est diabolique au fond, car Dieu seul a le droit de dire : "Je suis celui que Je suis." L'orgueilleux ou bien nie ses défauts, ou en est fier ; le corollaire de cette attitude est qu'il exagère les défauts d'autrui, ou même qu'il projette ses propres défauts — sans les minimiser cette fois-ci — dans les autres, y compris ceux qui n'en ont pas trace, ou même surtout dans ceux-ci, par une sorte de vengeance.

L'humble, au contraire, ne croit pas avoir droit à un défaut, et à plus forte raison ne croit pas avoir des défauts intéressants et aimables. L'humble aime mieux être un mendiant dans la lumière et à l'air frais que d'être un roi dans une tour obscure et sans air ; et il ne songe à dire, ni que son obscurité est lumière, ni que la lumière c'est lui. Certes, l'orgueilleux peut avoir des qualités naturelles ; mais il ne faut jamais excuser l'orgueil à cause de telles qualités ; car l'homme n'a pas le droit d'aimer ce que Dieu ne saurait accepter.

*
* *

Pour vaincre un défaut, il faut utiliser tout ce qu'on a et tout ce qu'on est : l'intelligence, la volonté et le sentiment. Nous entendons par ce dernier mot la capacité d'aimer, laquelle implique aussi celle de détester ; le sens du beau implique forcément le sens du laid, puisque nous vivons dans le monde des contrastes ou de la manifestation contrastante. De même, nul

ne peut vénérer s'il n’est pas capable de mépriser[68] ; certes, il y a un point de vue métaphysique ou mystique qui transcende toutes les différences et ne considère les phénomènes que sous le seul rapport de leur simple existence, de leur caractère de manifestation divine ou de *mâyâ,* mais ce point de vue ne saurait intervenir légitimement dans toutes les situations ; il faut savoir mettre chaque chose à sa place. L'intelligence nous informe de la signification cosmique et de la nécessité humaine — individuelle et sociale — des vertus ; elle nous montre leur valeur évidente en même temps que l'absurdité des vices. Le sentiment — l'âme sensible — nous persuade par la beauté ; quant à la volonté, elle met en pratique et notre sens du beau et notre compréhension du vrai. C'est dire que pour vaincre un défaut, il faut premièrement en comprendre la nature, deuxièmement le détester par voie de conséquence, et troisièmement mettre en pratique cette compréhension et cette disposition ; or comprendre la nature d'un défaut, c'est avant tout comprendre celle de la vertu qu'il nie ; de même, la haine d'un mal ne se conçoit qu'en fonction du bien qu'il exclut et de l'amour de ce bien. C'est la connaissance et l'amour qui donnent des ailes à la volonté ; il n'est pas trop difficile de vouloir ce dont nous comprenons l'évidence et la nécessité et ce qu'en plus nous aimons, et dont par conséquent nous détestons l'absence ou le contraire.

Si en fait nous sommes saints, cela intéresse le Ciel puisque notre bien l'intéresse ; mais notre désir individualiste et perfectionniste de sainteté ne saurait l'intéresser. Nous pouvons prier Dieu de nous libérer d’un défaut, — à condition que nous ne négligions rien pour nous en libérer, — mais nous ne pouvons pas le prier de nous rendre parfaits ; il faut surmonter un défaut pour en débarrasser le monde, plutôt que dans l’intention de s'orner d'une qualité. Sans doute, le désir d'être parfait ne manque pas de logique, mais le désir de ne pas être imparfait est plus réaliste et plus concret, plus modeste aussi.

Rien ne peut se faire sans l'aide du Ciel ; or il nous a donné la capacité de penser, de vouloir, d'agir et d'aimer. L’Esprit est devenu chair afin que la chair devienne Esprit.

68 S’il fallait tout aimer ou admirer, comme le veulent par exemple certains rêveurs de coloris plus ou moins bouddhiste, les foudres du Magnificat ou du Sermon de la Montagne ne s’expliqueraient pas. Charité ou "compassion" n’est pas mollesse, outre que la charité peut exiger la dureté.

EPREUVES ET BONHEUR

Puisque le mal est inévitable dans le monde, il est inévitable également dans le destin ; nécessaire dans l'économie de la réalité objective qui nous entoure, il est non moins nécessaire dans l'expérience du sujet- témoin ; aux imperfections du monde se joignent les épreuves de la vie.

Il faut tout d'abord répondre à la question de savoir pourquoi on appelle "épreuves" les expériences pénibles que l'homme doit traverser. Nous répondrons que ces expériences sont des épreuves en fonction de notre foi, ce qui indique que nous avons, à l'égard des expériences troublantes ou douloureuses, des devoirs qui résultent de notre vocation humaine ; c'est-à-dire que nous devons prouver notre foi à l'égard de Dieu et à l'égard de nous-mêmes. A l'égard de Dieu par notre intelligence, notre sens de l'absolu et par conséquent notre sens des relativités et des proportions ; à l'égard de nous-mêmes par notre caractère, notre résignation au destin, notre gratitude. Il y a en effet deux façons de vaincre les traces que le mal ou plus précisément la souffrance laisse dans l'âme, et c'est, premièrement, notre conscience du Souverain Bien, laquelle coïncide avec notre espérance, dans la mesure où cette conscience nous pénètre ; deuxièmement, c'est notre acceptation de ce qu'on apelle, en langage religieux, la "volonté de Dieu" ; et c'est assurément une grande victoire sur soi-même que d'accepter un destin parce que c'est la volonté de Dieu et pour aucune autre raison.

La vie est une chaîne d'instants, et nous pouvons — et devons — à chaque instant dire "oui" à la volonté divine ; c'est-à-dire à ce que Dieu veut pour nous en cet instant même. Sans doute, cela ne nous délivre pas des maux auxquels nous devons faire face dans le monde extérieur, mais cela nous délivre de nos réactions passionnelles à ces maux ; sans que nous le sachions ou veuillions, ces réactions — faites d'amertume, voire de désespoir — sont des révoltes contre les décrets divins, et c'est pour cela que, bien souvent, Dieu est lent à nous sauver de nos tribulations. L'erreur est ici, d'une part de vouloir que le monde soit autre qu'il n'est, et d'autre part, que ce qui nous arrive ne soit pas notre destin.

La règle d'or, c'est, premièrement : se résigner à la volonté de Dieu telle qu'elle se manifeste dans l'inévitable ; mais nous sommes de toute évidence libres — et même obligés suivant les cas — de supprimer le mal évitable si cela est juste. Et deuxièmement : avoir confiance dans la Justice et la Bonté de Dieu et mettre nos soucis entre ses mains ; et en accomplissant nous-mêmes ce que nous pouvons ou devons accomplir en toute équité, car "aide-toi, le Ciel t'aidera". L'épreuve n'est pas nécessairement un châtiment, elle peut être aussi une grâce, et l'un n'empêche pas l'autre. En tout état de cause : l'épreuve en soi, non seulement prouve ce que nous sommes, mais aussi nous purifie de ce que nous ne sommes pas.

Mais il y a également la sainte gratitude ; nous entendons pas là notre conscience des dons divins qui nous font vivre et dont, par simple habitude, nous avons perdu conscience. La gratitude — la capacité d'apprécier même les petites choses — fait partie de la noblesse de l'âme, comme la générosité ; ces deux vertus nous aident, ensemble avec la foi, à porter les fardeaux que le destin nous impose ; Dieu nous aide à porter nos fardeaux quand nous les portons avec foi et magnanimité.

Il faut se garder de succomber à l'hypnose du monde qui nous entoure, et qui nous renforce dans notre sentiment d'être exposés à mille dangers. C'est comme si on marchait sur un sentier étroit entre deux abîmes : quand on regarde à gauche et à droite, on risque de perdre son équilibre ; on doit au contraire regarder tout droit devant soi et laisser le monde être le monde ; la raison d'être de notre vie est devant nous, et c'est là l'une des significations de l'injonction de ne pas regarder en arrière quand on a mis la main à la charrue. Il faut regarder vers Dieu, au regard de qui tous les gouffres du monde ne sont rien.

*

* *

Indépendamment des épreuves de la vie, lesquelles concernent notre foi et notre perfection morale, il y a des épreuves rituelles et initiatiques, lesquelles se réfèrent à nos qualifications spirituelles supérieures ; on les rencontre dans les mystères égyptiens et gréco-romains de l'Antiquité et, plus tard, dans les initiations artisanales de l'Europe chrétienne. D'une part, ce sont des actions symboliques qui représentent divers aspects de la *mâyâ* cosmique, que le néophyte est censé vaincre en lui-même ; d'autre part, ce sont des "pierres de touche" destinées à provoquer chez le néophyte des réactions qui prouvent sa qualification, ou au contraire sa disqualification, pour le dépassement de soi. Car la voie initiatique, par définition, vise à des opérations qui risquent d'entraîner des déséquilibres et des chutes, il faut donc éviter que s'y engagent ceux qui ne remplissent pas les conditions requises ; mais ceci ne saurait signifier que ces épreuves rituelles se rencontrent partout où il y a initiation et méthode correspondante, car il y a d'autres moyens, soit de mettre à l'épreuve nos capacités, soit d'amortir les chocs psychiques, le cas échéant ; ces moyens sont surtout d'ordre moral, alors que dans les mystères antiques et artisanaux ils sont plutôt d'ordre "alchimique", si l'on peut dire.

Les épreuves initiatiques les plus importantes ou les plus caractéristiques sont peut-être l'"épreuve de l'eau" et l'"épreuve du feu" ; la première semble se référer à la *mâyâ* douce et séduisante, et la seconde, à la *mâyâ* terrible et destructrice ; c'est-à-dire qu'il faut braver, non seulement le "chant des sirènes", mais aussi les "dragons". Les deux puissances sommeillent en nous-mêmes et se réveillent dès que nous cherchons à dépasser leur plan ; mais elles existent *a priori* dans le macrocosme, dont nous faisons partie et que nous réalisons en mode individuel et subjectif. Dans le combat spirituel, les deux *mâyâs,* l'extérieure et l'intérieure, se combinent pour faire obstacle ; mais il y a aussi la *Mâyâ* céleste, le plus souvent représentée par une déesse, — dans le Christianisme par la Sainte Vierge, — laquelle vient au secours du combattant, à condition qu'il ait pris les mesures, ou qu'il remplisse les conditions, qui permettent à la céleste *Mâyâ* d'intervenir.

*

* *

Une des premières conditions du bonheur est le renoncement au besoin superficiel et habituel de se sentir heureux. Mais ce renoncement ne saurait surgir du vide ; il doit avoir un sens, et ce sens ne peut venir que d'en-haut, de ce qui constitue notre raison d'être. En fait, pour trop d'hommes le critère de valeur de la vie est un sentiment passif de bonheur, lequel est déterminé *a priori* par le monde extérieur ; quand ce sentiment ne se produit pas ou quand il s'estompe, — ce qui peut avoir des causes tant subjectives qu'objectives, — ils s'alarment, et ils sont comme possédés par la question : "Pourquoi ne suis-je pas heureux comme auparavant ?" et par l'attente de quelque chose qui puisse leur rendre le sentiment de l'être ; ce qui, inutile d'y insister, est une attitude parfaitement mondaine, donc incompatible avec la moindre des perspectives spirituelles. S'enfermer dans un bonheur terrestre, c'est créer une barrière entre l'homme et le Ciel, et c'est oublier que sur terre l'homme est exilé ; le fait même de la mort le prouve.

La première réponse à l'attente profane du sentiment de bonheur, — ou à la mauvaise habitude de s'emprisonner dans cette attente comme s'il n'y avait pas au-dessus de nous un ciel illimité et serein, — la première réponse donc est le souvenir du Souverain Bien, ou en d'autres termes, la conscience de sa Réalité et de sa Félicité. C'est cette conscience qui permet de percevoir la relativité et la petitesse de notre "complexe" de bonheur, et de constater qu'il y a dans l'attente dont il s'agit deux vices fondamentaux, à savoir la concupiscence et l'idolâtrie ;

deux choses donc qui nous éloignent de Dieu, et par conséquent de la Félicité en soi, source de tout bonheur.

Mais il y a autre chose : au renoncement dont nous avons parlé plus haut, doit se joindre ce qu'on peut appeler, le plus simplement, la "vie de prières". Il faut arriver à trouver du bonheur dans l'acte spirituel, le don de soi, plutôt que dans la jouissance passive et narcissienne d'un bien-être que le monde est censé nous offrir. "Il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir", a dit le Christ '.

Toutefois, la mise en valeur de l'attitude négative de [69] renoncement par l'attitude positive d'affirmation ou de don, ne saurait constituer à elle seule l'alchimie du contentement spirituel ; nous avons besoin également d'un état d'âme qui corresponde plus directement au bonheur proprement dit, et c'est en premier lieu et de toute évidence l'amour de Dieu : le sens du sacré et partant le recueillement devant la Divinité, ou devant telle expression sacramentelle de sa présence. C'est là la béatitude contemplative dans le sanctuaire, et celui-ci est avant tout notre cœur ; car "le royaume de Dieu est au-dedans de vous".

Un autre pôle du bonheur spirituel — complémentaire du précédent — est l'espérance : notre certitude conditionnelle du salut, laquelle est fonction de notre certitude de Dieu et de la sincérité de cette certitude ; car être réellement certain de l'Absolu, c'est tirer les conséquences opératives de cette conviction ; car l'Absolu engage tout ce que nous sommes. La foi exige les œuvres ; ce ne sont pas celles-ci par elles-mêmes qui opèrent la salvation, mais elles font partie de la foi qui, elle, ouvre notre âme immortelle à la Miséricorde salvatrice. Les œuvres — ou l'œuvre tout court — c'est avant tout le dialogue avec le Ciel ; l'aura morale de cette alchimie est la beauté de l'âme, donc aussi l'activité extérieure qui la manifeste.

Le bonheur, c'est la religion et le caractère ; la foi et la vertu. C'est un fait que l'homme ne peut pas trouver le bonheur dans ses propres limites ; sa nature même le condamne à se dépasser, et, en se dépassant, à se libérer.

*
* *

"J'aime parce que j'aime", a dit saint Bernard[70]; cette parole indique le motif le plus élevé de notre bonheur, à savoir — nous le répétons — notre conscience du Souverain Bien, et notre rattachement indéfectible à Celui qui nous a donné l'intelligence et l'immortalité.

Mais il y a plus encore dans la parole que nous venons de citer. Elle signifie en profondeur : j'aime parce que je suis l'Amour ; c'est dire qu'elle se réfère au mystère de l'immanence et de l'union, nous dirons même : de l'"identité". A ce point de vue, notre bonheur dérive de ce que nous sommes ; et nous sommes heureux dans la mesure où nous sommes réellement et pleinement nous-mêmes, au-delà des écorces que, dans notre ignorance et notre égoïsme, nous prenons pour notre véritable être. Se connaître soi-même, c'est se souvenir de ce qui est.

69 Actes des Apôtres, XX, 35. — De même Artaxerxès, selon Plutarque : "Donner est plus royal que recevoir."
70 Expression qui relève lointainement de la "logique" du buisson ardent : « Je suis Celui qui suis. »